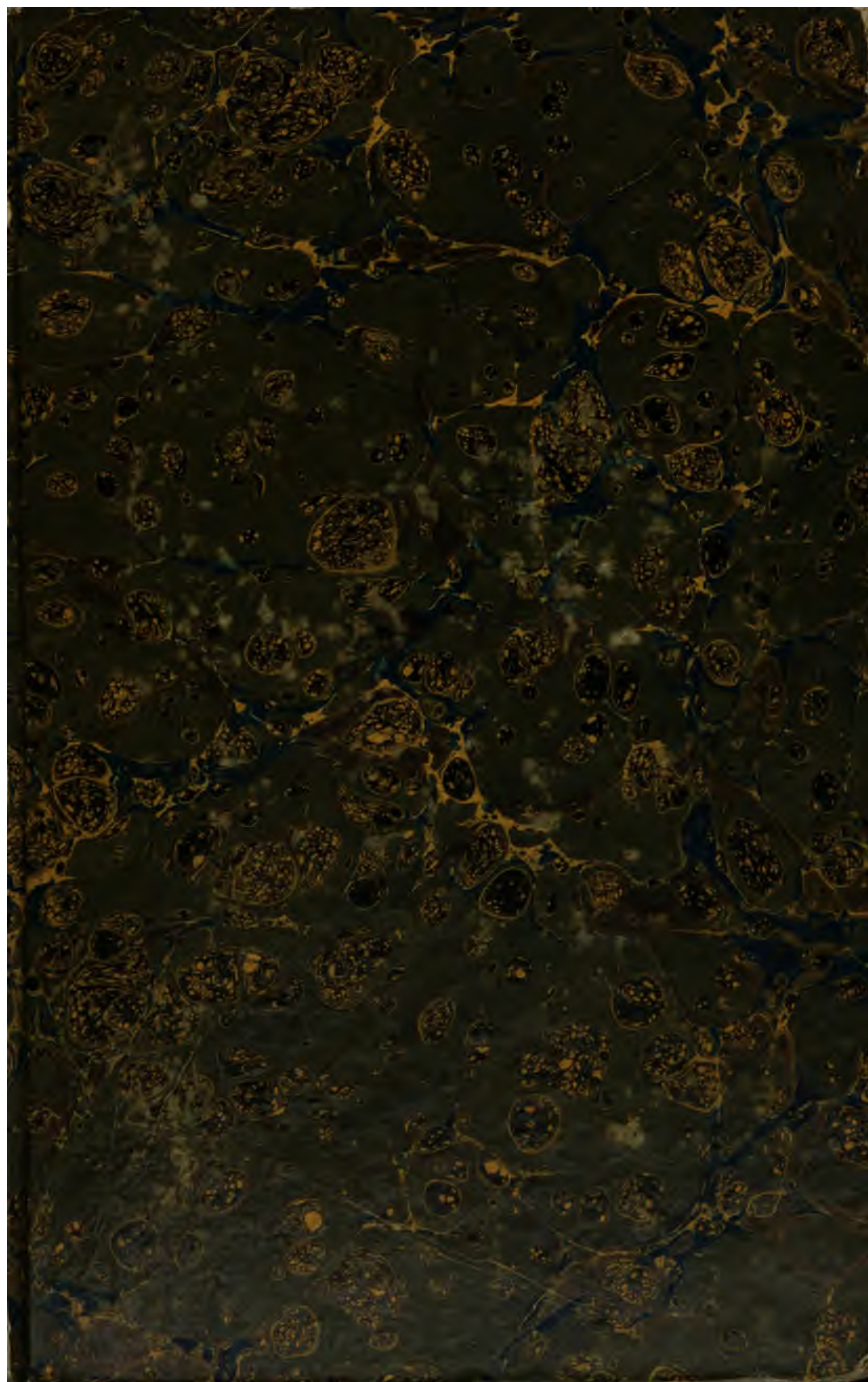


Hegel's Ansichten

über

Erziehung und Unterricht.

In drei Theilen.

Als Fermente für wissenschaftliche Pädagogik,

sowie zur Belehrung und Anregung

für gebildete Eltern und Lehrer aller Art,

aus

Hegel's sämmtlichen Schriften

gesammelt und systematisch geordnet

von

Dr. *Gustav Thaulow*,
Professor an der Universität zu Kiel.

Erster Theil.

Zum Begriff der Erziehung, zur anthropologisch-psychologischen und ethisch-politischen Basis, sowie zur Methodik der Erziehungslehre Gehöriges.

Kiel,
Akademische Buchhandlung.
1853.

„Ihm ging's aber wie Spinoza, die Meisten warfen ihn in den Winkel. Die ihn studirten, hatten anfangs Widerwillen, aber Muth dazu, diesen zu überwinden und erhielten Aufklärung und Erkenntnisse."

Daub über Hegel in seiner Anthropologie. p. 182.

Vorwort.

Die Treue und Redlichkeit in der Wissenschaft besteht grossentheils darin, dass man über dem Streben nach eigenem Schaffen und Weiterbilden nie den Rückblick auf früher Geleistetes verliert, sondern immer von Neuem wieder die Vergangenheit durchforscht. Nur diese Richtung verschafft die Gelehrsamkeit, ohne die es keine wahre Wissenschaft giebt, besonders aber jenen objectiven und unparteiischen Sinn, der an Allem, was gross und gut ist, unsre Seele ihre innige Freude empfinden lässt, jenen objectiven und unparteiischen Sinn, der allmälig unsern Charakter von dem verderblichsten der Gifte, der Macht der Vorurtheile, befreit.

Das ganze Gebiet der Vorurtheile in ihrer naiven Gestalt, dass man z. B. an einem Montag kein Werk beginnen dürfe, oder dass, wenn ein Bild von der Wand fällt, diess ein unglückliches Omen enthalte u. s. w., ist nicht nur zu ertragen, sondern muss und wird immer als ein naiver Zug der noch in der Menschheit lebenden Kindlichkeit begrüsst werden. Das sind die kleinen Vorurtheile des Gemüths oder eigentlich der Gemüthlichkeit des Menschengeschlechts, welche demjenigen Theil unserer Mitmenschen, bei dem sie sich besonders häufig finden, theils etwas Poesie zu ihrem prosaischen Leben hinzufügen, theils, namentlich in allen denjenigen Vorurtheilen, die auf eine geheimnissvolle höhere Ursache hindeuten, ihre Seele auf eine höhere Weltordnung,

wenn auch in noch so dunkler und mangelhafter Weise, hinweisen. Der Aberglaube ist das Unmenschlichste nicht.

Die Vorurtheile werden erst gefährlich, unmoralisch, unser persönliches und sociales Daseyn verwüstend, wo das Wort Vorurtheil in seiner Zusammensetzung eben ganz wörtlich zu nehmen ist. Das Urtheil, jenes schönste Prärogativ des Geistes, jene ewige Mutter alles ächten Denkens, alles ächten Wollens, ist seinem Namen nach in unserer fast immer, so auch hier mit der Wahrheit der Sache übereinstimmenden tiefsinnigen deutschen Muttersprache das Sich-Theilen der Sache selbst in seine Ur-Theile, also das Sich-Zerlegen des objectiven Inhalts vor unsern Augen. Durch das Urtheil wird uns also die Sache, der Thatbestand, die Wahrheit offenbar; wenn der Mensch es sich nun erlaubt, zu urtheilen, bevor er die Sache kennt und untersucht hat, so ist es klar, dass er sich in dem grössten Widerspruch gegen die Wahrheit befindet und eben so handelt, wie wenn nach dem Sprichwort Jemand schwimmen will, ohne zu Wasser zu gehn. Das Vorurtheil ist ein Urtheil vor dem Urtheil, und klar ist es, dass es nichts Widersinnigeres geben kann.

Das Vorurtheil, diese mächtigste Tyrannis im Menschengeschlecht, hat in zwei Richtungen des natürlichen und sündigen Menschen seinen Sitz, einmal in dem Leichtsinn oder der Denk- und Willensfaulheit und da ist es meist unbewusst, sodann zweitens in der Selbstsucht und der eigentlich positiven Sünde, da ist es etwas Bewusstes. Zur Ehre des Menschengeschlechts muss aber dennoch, so gering auch die Entschuldigung ist, gesagt werden, dass der grösste Theil der Vorurtheile in dem Leichtsinn seinen Sitz hat, wo denn zugleich auch das ganze Gebiet der Sympathien, Antipathien und Idiosyncrasien eine Hauptrolle spielt. Entweder Dieser oder Jener hat mir gesagt, Dieser oder Jener tauge nichts, gleich urtheile ich eben so, ohne vielleicht jemals den Menschen gesehen zu haben oder irgend eine einzige seiner Leistungen geprüft zu haben, oder ich sehe einen Menschen zum

ersten Mal, er gefällt mir das erste Mal nicht, gleich bin ich vielleicht für alle Zeiten voll Vorurtheile gegen ihn; oder bei einer Reise in ein fremdes Land erlebe ich bei dem Eintritt in dasselbe etwas Unangenehmes, ich werde vielleicht von einem Bewohner brutal behandelt, oder das erste Wirthshaus ist schmutzig, ich verlasse das Land und behalte zeitlebens das Vorurtheil, jenes Volk sey ein brutales, sey ein schmutziges, unreines. Oder die Jesuiten lehren in ihren Schulen, Luther habe die katholische Kirche nur deshalb verlassen, um sich eine Frau zu nehmen, d. h. aus rein fleischlicher Sinneslust, wie sie sagen, — und ihr ganzes Leben behält die katholische Jugend ihr Vorurtheil gegen Luther. Nun, dieses ungeheure Gebiet der Vorurtheile, die unsere eigene Selbsterkenntniss und Entwicklung des Geistes, sowie die Gesammtentwicklung des Geisterreichs auf Erden so furchtbar hemmen, wer kennt sie nicht, und wer räumte nicht ein, dass sie auf unserm Leichtsinn, unserer Denk- und Willens-Faulheit beruhen. Mit diesem Leichtsinn und dieser Willens- und Denkfaulheit operiren die bösen Menschen täglich ganz bequem zum Weh derjenigen ihrer Mitmenschen, die sie hassen und beneiden, so wie zum Verderben der grössern Gemeinschaft. Die Verläumder streuen irgend eine Bemerkung am passenden Orte aus und die Hörenden verwandeln diese Bemerkung sofort in ein festes Vorurtheil. Die alle socialen Verhältnisse umstürzen wollenden Frevler sagen ihrer Tendenz gemäss der grossen Masse über andere Parteien, auf deren Sturz es losgehn soll, diess und jenes, und die Massen verwandeln dasselbe in feste verderbenbringende Vorurtheile. Sie verstehn das Gesagte nicht, sie haben den Inhalt nicht untersucht, sie urtheilen vor dem Urtheil, aber kurz, sie thun es, und das Ende vom Liede bleibt immer die traurige Wahrheit, dass in unserm privaten wie socialen Leben die Vorurtheile die verzehrendste, am meisten verwüstende Macht sind.

Seyen wir gerecht, die Befreiung vom Vorurtheile, zu der wir Menschen es hier auf Erden nie ganz bringen werden, ist

grade eben so schwer wie die Befreiung von der Sünde überhaupt. Im letzten Grunde ist Befreiung vom Vorurtheil und Befreiung von der Sünde ganz identisch; denn eine vollkommene Befreiung vom Vorurtheil würde zur Folge haben eine vollkommene Gerechtigkeit im Denken und Handeln, für die Menschen hier auf Erden unerreichbar. Aber den Anfang des Weges zu diesem Ziele sollten wir füglich betreten, ehe wir unsere irdische Laufbahn verlassen, und wir ermöglichen den Schritt zu diesem Anfang und die weiteren Schritte auf dieser Bahn nur durch zweierlei, nämlich einmal durch eine stets ängstlich in uns wach zu haltende Scheu, irgend einem Menschen weh zu thun, ohne dass er es nach unserer reiflichsten Ueberzeugung verdient hat, nach genauester unparteiischer Untersuchung, sodann zweitens durch die Weihe des socratischen Nichtwissens, d. h. durch die in uns lebende und immer wachsende Ueberzeugung, dass die Wissenschaft unendlich ist und dass wir nicht nur zu keinem Abschluss gelangen, sondern im Gegentheil zu dem Resultat, dass, je mehr wir forschen und denken, um so tiefer und unendlicher das Gebiet des Wissens sich vor uns aufthut. Man muss es als einen unentbehrlichen Lehrsatz, wenn auch nicht aus der Erfahrung, so doch aus der wahren ursprünglichen Natur des Menschen statuiren dürfen, dass jeder Mensch den Wunsch in sich trägt, „ich möchte gern ein ganz guter Mensch werden und ich möchte gern Alles wissen und begreifen." Da dieser Wunsch nun hier auf Erden nie in Erfüllung gehen kann, so hat er doch von selbst zur Folge die uns Menschen noth thuende Demuth, welche zugleich praktisch in uns die grösste Milde und Humanität gegen unsere Nebenmenschen erzeugt, sowie jenes Gefühl von Wonne und Seligkeit auf dem Gebiete der Theorie und des Forschens, in einigen Augenblicken stärker als in anderen, dass alles Irdische eitel ist gegen die Wahrheit und dass die Wahrheit, das Denken, unser höchstes und bleibendes Gut ist.

Die Theorie des Vorurtheils und der Vorurtheile wissenschaftlich zu behandeln und in ihren feinsten Details und Beziehungen zur Geschichte und zum Leben aufzudecken, würde gewiss ein ebenso heilbringendes Unternehmen seyn, wie es auch in der Wissenschaft der Psychologie eine noch auszufüllende Lücke ist; aber es braucht wohl eben so wenig bemerkt zu werden, dass hier an dieser Stelle nicht dazu der Ort ist, wie dass die bisherigen über diesen Gegenstand gemachten Andeutungen eine bestimmte Absicht enthalten. Die Absicht zielt auf die Herausgabe des vorliegenden Werkes, das ja leider mit vielen Vorurtheilen zu kämpfen haben wird.

Das vorliegende Werk handelt von Hegel und handelt von Pädagogik und beide geniessen wahrlich in unserer Gegenwart nicht des Glücks eines günstigen Vorurtheils, oder, worauf es für alle Gerechtigkeit ankommt, einer unbefangenen Beurtheilung. Wenn der geneigte Leser den bisher gemachten allgemeinen Andeutungen einige Zustimmung geschenkt hat, so wird es vielleicht sowohl durch Anführung von Thatsachen wie von einleuchtenden bestimmteren allgemeinen Gründen gelingen, auch einiges Interesse für die weiteren Bemerkungen in diesem Vorwort dem unbefangenen Leser abzugewinnen. Dieses Werk ist, wie der Titel auch anzeigt, nicht allein für Philosophen und Männer der Wissenschaft verfasst, sondern für die gebildete Welt überhaupt, für gebildete Eltern und für Jeden, dem die wichtige Frage nach Erziehung und Unterricht am Herzen liegt. Da würde es von sehr geringer Menschen- und Weltkenntniss Zeugniss abgelegt haben, wenn in herausfordernder Weise an der Spitze des Vorworts etwa behauptet worden wäre: „es ist unerhört, es ist entsetzlich, es zeugt von der Erbärmlichkeit unserer Zeit, dass Hegel, einer der grössten Menschen, die je gelebt haben, jetzt so mit Füssen getreten wird;“ oder „es ist empörend, wie wenig die Menschen sich bekümmern um die wichtigste Lebensfrage, die es giebt, die Erziehung, und um die Wissenschaft, die sich damit

beschäftigt.“ Im Gegentheil, Einer, der seine Augen offen hat und mit dem Verlauf der Dinge auf dieser Welt vertraut ist, der wird es ganz natürlich finden, dass das jetzige Publicum im Grossen und Ganzen ein ungünstiges Vorurtheil gegen Hegel hat und dass es sich gegen die Pädagogik im Ganzen gleichgültig verhält. Denn zunächst steht unter vielen anderen Punkten, die hier in Betracht kommen, ein Satz zur Erläuterung und Erklärung dieser Verhältnisse fest, der eine gar grosse Gewalt hat, nämlich der, man kennt beide nicht. Diess ist ein Factum und ich will darüber zunächst Einiges zur Bekräftigung anführen. Vor zehn Jahren brachten mich Umstände ein Jahr lang in die Nähe eines nunmehr verstorbenen Propsten, eines lieben, prächtigen Menschen. Er war aber in der ersten Zeit äusserst kalt gegen mich. Ich wusste nicht, dass ich mir Etwas gegen ihn hätte zu Schulden kommen lassen und fragte ihn daher eines Tages ganz offen nach der Ursache seiner Kälte gegen mich. Da erwiederte er mir, er hätte gehört, ich sey ein Verehrer von Hegel und Hegel sey ja ein Atheist und lehre, dass der Mensch Gott sey. Damals frappirte mich noch diese Bemerkung ausserordentlich, jetzt würde mich solche Aeusserung nicht so stark überraschen. Ich fragte ihn, ob er Etwas von Hegel gelesen hätte. Nein, erwiederte er. Er hatte nie irgend Etwas von Hegel gelesen. — Ein Jahr darauf fragte mich einer der ersten Juristen eines Landes um meine Meinung, was er mit seinem Neffen anfangen solle, der in Prima sey und Lust habe, Theologie zu studiren; das ginge doch nicht an, da Theologie nicht gut studirt werden könne ohne Philosophie; wolle er aber Philosophie studiren, so müsse er sich ja auch um Hegel bekümmern, Hegel aber leugne ja das Daseyn Gottes, vernichte allen Glauben u. s. w. Als ich nun auch diesen Mann fragte, ob er von Hegel Etwas gelesen und studirt habe, antwortete er, nein, das habe er nicht. — Ich könnte mehrere Beispiele der Art aufweisen, wenn es nicht genügte, an diesen beiden Beispielen zweier hochgebildeter Männer klar gemacht zu haben, dass selbst die im

socialen Leben als die höchstgebildeten dastehenden Männer von Hegel keine Ahndung haben aus eigenem Urtheil und doch ihn schlankweg verdammen. Wie sollte nun das Publicum im Grossen und Ganzen anders denken und handeln?

Dieses Urtheil und Vor-Urtheil, welches also gegen Hegel da ist, beruht nicht und beruhte wenigstens bei diesen Männern nicht auf bösem Willen, sondern auf Leichtsinn. Sie hatten das irgendwo gehört und fixirten nun dieses Gehörte, nicht Selbstuntersuchte, zu einem festen Vor-Urtheil in ihrem Bewusstseyn.

Ein Sprichwort sagt: „die Zeiten ändern sich und wir werden in ihnen anders." Der Göttinger Professor Meiners schrieb 1800 eine „Allgemeine kritische Geschichte der ältern und neuern Ethik" und schrieb im Vorwort zu jenem Werk folgende Worte: „Die meisten und grössten Schriftsteller unserer Nation haben sich gegen die kritische Philosophie (d. h. gegen Kant) erklärt. Unter den Gelehrten, die weder eigentliche Philosophen, noch auch National-Schriftsteller sind, machen die Anhänger der kritischen Philosophie ein kleines, leicht aufzuzählendes Häuflein aus. Und wie unendlich selten endlich sind die Freunde der kritischen Philosophie unter den eigentlichen Geschäftsmännern, und den Weltleuten in den Landes-Collegien, und an den Höfen?" — Und nun muss man wissen, wie Kant 10 und 20 Jahre vor dieser Bemerkung Meiners' der Allgefeierte war! — In den Jahren 1820—1830 sass auch Hegel auf dem Thron gleichsam wie ein Weltbeherrscher. Laien können sich von der Macht, welche dieser Mann in jenen Jahren und noch einige Jahre nach seinem Tode auf das Geisterreich in Europa ausübte, schwerlich eine Vorstellung machen. Man muss aber ja nicht glauben, dass alle diejenigen, die von diesem Titanen angezogen wurden, ihn studirt hatten oder kannten. Nein, es war Zeitgeist, und ausserdem wurde Hegel von der preussischen Regierung protegirt, es war demnach auch praktisch, ihn zu lieben; das war auch Zeitgeist. Jetzt ist das anders, Hegel ist von den kleinern Göttern entthront

und die Stellung der Regierungen zu seiner Philosophie hat sich sehr geändert. Nicht als wenn damals die Regierungen Hegel und seine Werke studirt hätten und ihn kannten oder als wenn sie heute ihn studirt und begriffen hätten und ihn kennten — nein das waren und sind die Gründe nicht, sondern es war und ist so, weil es so war und weil es so ist. Es ist sowohl jede übertriebene Vergötterung einer Philosophie wie jede übertriebene Verfolgung einer solchen Zeitgeist, Mode, kein Act besonnener objectiver vorurtheilsfreier Untersuchung.

Man müsste über solche Erscheinungen traurig und muthlos werden, wenn nicht über Menschenwerk und Menschenwillen hinaus in den Zeitläuften Vernunft wäre. Nirgends ist das einleuchtender als bei den philosophischen Systemen. Alle Wissenschaft, besonders die Philosophie beruht auf strengster Prüfung, auf den ernstesten Studien, und kein philosophisches System ist, wie überhaupt nie unsere Erkenntniss vollendet seyn kann und wenigstens bisher noch nicht vollendet ist, vollendet, sondern nur entweder ein neuer Zuwachs an Vernunfterkenntniss in einzelnen Fragen, oder eine tiefere concretere Erfassung des Vernunftinhaltes überhaupt. Eine übertriebene Vergötterung eines philosophischen Systems muss also aus innern und äussern Gründen allmälig aufhören und kritischen Angriffen weichen. Da dieses nun innerhalb derjenigen Klasse von Menschen vor sich geht, deren Beruf das ist, d. h. innerhalb des Kreises der Philosophen und Gelehrten, das ganze Publicum aber bewusst oder unbewusst an diesen Kämpfen participirt, wie es sich auch nicht nehmen lässt dem Emporschwung einer Philosophie auf die Spitze des Parnasses hinauf mit dem Munde nachzufolgen, so hört das Publicum auch von den Angriffen gegen eine Philosophie, stimmt allmälig auch mit in die Angriffe ein, und da es nicht weiss, worum es sich eigentlich handelt, so fasst es die Angriffe in seiner ihm verständlichen Weise und schreit mit: „jene Philosophie ist gefährlich, sie ist gefährlich für die Religion, gefährlich für die

Kirche, gefährlich für den Staat, gefährlich für die Moral.“ Da haben wir denn das Schauspiel, der Sperling empört sich gegen den Adler — denn der Adler ist gekettet und die Augen sind ihm ausgestochen!

So ist jetzt der moderne Thatbestand des Publicums Hegel gegenüber; — er, der einst Vergötterte, ist jetzt entthront, er, der einst Geliebte, ist jetzt gehasst, er, der einst auf Händen Getragene, ist jetzt der Verfolgte. Und das Alles von den Meisten, ohne dass sie einen einzigen Band von den 22, die er hinterlassen hat, jemals in die Hand nahmen und aufschlugen. Ich wiederhole aber noch einmal, dass, wenn man deshalb das Publicum im Grossen und Ganzen anklagt, man eine äusserst schwache Welt- und Menschenkenntniss besitzen muss. Das Publicum im Grossen und Ganzen urtheilt nun einmal so wie es hört. Steht in der Zeitung, das ist ein grosser Mann, so sagt das Publicum, das ist ein grosser Mann, steht da, das ist ein unbedeutender Mann, so sagt das Publicum, das ist ein unbedeutender Mann u. s. w. Woher soll es denn auch Kraft und Zeit nehmen, in den höheren Regionen des Geistes *selbst* zu prüfen und zu untersuchen?! Der berühmte geniale Kirchenpropst, noch lebende alte H. sagte einmal zu einem jungen Geistlichen: „verschaffen Sie Sich erst einen Namen und Sie können sagen, was Sie wollen,“ und ein andres Mal zu einem Freunde: „ich stehe ja einmal in dem Ruf eines grossen Toasters. Sie glauben gar nicht, was ich neulich in einer Gesellschaft für dummes Zeug toastete und wie stark man mir dabei applaudirte!“ —

So gut wie nun Hegel früher allgemein bewundert und verehrt wurde, wollen wir uns nach dem Gang der menschlichen Dinge nicht wundern, dass er nun auch einmal gering geschätzt und verfolgt wird, hier zunächst die Stimmung des Publicums im Grossen und Ganzen gefasst. Ich werde auf Hegel später genauer wieder zurückkommen.

Vorher lag mir nach Obigem noch ob, nachzuweisen, wie es

auch ganz natürlich sey, dass das Publicum sich nicht um Pädagogik bekümmert. Des Publicums Stellung zu der Wissenschaft geht bekanntlich auf in die Facultätsnamen. Jeder hört von Theologie, Jurisprudenz, Medicin, Philosophie, und vor diesen Namen hat das Publicum Respect, besonders vor den drei ersten. Ob Jemand in der Theologie Professor der Dogmatik oder Kirchengeschichte oder Hermeneutik u. s. w. ist, ob Jemand in der Jurisprudenz das römische Recht oder sonst ein Fach vertritt, ob Jemand in der Medicin Anatomie oder Pathologie, oder wie sonst die einzelnen Theile der medicinischen Wissenschaft heissen, liest, — darauf kommt es dem Publicum nicht an, es weiss, dass seit Jahrhunderten diese Facultäten bestehn, dass der Staat die Universitäten hält, dass die vornehmste Jugend des ganzen Landes die Universität bezieht, dass alle Beamten und Prediger die Universität passirt haben müssen, und kurz es hat Respect vor der Theologie, Jurisprudenz und Medicin. Auch von Professoren der Philologie, der Geschichte, der Physik, Chemie, Astronomie, Botanik, Mathematik hat es gehört. Bei allen diesen Namen, so allgemein sie auch sind, sieht es doch einigermassen das Wie und Wo; ein Theolog wird ein Prediger, ein Philolog ein Lehrer, ein Mediciner ein Arzt, ein Jurist Beamter oder Advocat; oder bei den übrigen Namen ist das Object darin etwas sinnlich Bekanntes und Angeschautes, der Historiker lehrt Geschichte, der Botaniker die Pflanzen u. s. w. Endlich was die Philosophie betrifft, obwohl das Publicum sich damit überhaupt keine einzige Vorstellung zu verbinden vermag, so sieht es doch, dass seit Jahrhunderten an den Universitäten nicht nur Professoren der Philosophie sind, sondern dass sogar die vierte Facultät die philosophische genannt wird, und sagt daher mit derselben Unbefangenheit, der oder dieser ist Professor in der philosophischen Facultät oder Professor der Philosophie, wie es sagt, der ist Professor der Jurisprudenz, Medicin, Theologie.

Mit Einem Wort, über das Publicum im Grossen und Gan-

sen entscheidet die Autorität des Namens, nicht der Name in seinem Begriff und seinem zerlegten Inhalt, seinen Theilen. Nun ist aber die Pädagogik nicht nur nur ein Theil der Philosophie (und da ein Theil immer doch nur ein Theil bleibt, so müsste man verlangen, dass das Publicum ebenso die andern Theile der Philosophie, Logik, Metaphysik, Geschichte der Philosophie, Philosophie der Geschichte, Anthropologie, Psychologie, Religionsphilosophie, Aesthetik, Ethik, Politik, dem Namen nach kenne und unter einen bestimmten Begriff subsumire, was nicht zu verlangen ist), sondern wird, wie wir später sehn werden, bei Weitem nicht überall als ein Theil der Philosophie auf Universitäten gefunden.

Es stände mit der Macht des Namens Pädagogik anders, da das Object, womit diese Wissenschaft sich beschäftigt, zufälligerweise an eine sehr concrete Vorstellung des Publicums anknüpft (von Erziehung weiss Jeder), wenn nicht manche merkwürdige Umstände, aber nicht merkwürdige insofern als sie nicht ganz natürlich wären, sich vereinigt hätten, die Macht des Namens Pädagogik bisher in kleinen Grenzen zurückzuhalten. Die Philosophie (und so viel muss hier wenigstens von ihr gesagt werden) ist ein Etwas, das nicht nur viele Theile in sich hat, sondern auch eine ganz bestimmte Reihenfolge der Theile unter sich; der eine Theil geht dem andern voraus, der eine Theil erzeugt den andern, der andere ist ohne den vorhergehenden nicht denkbar. Mit der Pädagogik, die nur ein Theil der Philosophie ist, verhält es sich so, dass sie aus den Theilen der Philosophie, welche man Psychologie, Ethik und Politik nennt, entspringt. Grade aber die Psychologie, und besonders die Ethik sind seit dem Aristoteles erst in unserm Jahrhundert allmälig wieder von der Philosophie aufgenommen worden und grade deshalb für unser Geschlecht noch ziemlich neue Wissenschaften und noch nicht mit der Autorität behaftet, wie andere. Da nun noch nicht einmal diejenigen Wissenschaften, aus welchen die Pädagogik her-

nie gehört." Es war nun unstreitig viel leichter für den König, mich zu fragen, als für mich, darauf zu antworten; aber die Noth des Augenblicks kann ebenso die Fassung steigern, wie sie selbige verwirren kann, und theils verlor ich die Fassung nicht, theils mag ich dem Könige genügend und klar geantwortet haben; denn er wiederholte zweimal nach einander: „das lässt sich hören, das lässt sich hören," und er hat mir von der Zeit an unausgesetzt seine Gunst zugewandt. Als er mich 1846 zum ausserordentlichen Professor der Philosophie ernannte, verpflichtete er mich in der Bestallung ausdrücklich, auch die Pädagogik zu lehren und ein „pädagogisches Seminar" zu errichten und zu leiten.

Also nicht einmal auf allen deutschen Universitäten wird die Pädagogik gelehrt, und wenn sonst Philosophen die einzelnen Theile der Philosophie abwechselnd lesen, so lesen bei weitem nicht alle Philosophen die Pädagogik. Dadurch setzte sich naturgemäss die Ansicht im Publicum fest, dass die Pädagogik nicht zur Philosophie gehöre, und nicht gleichen Rang mit anderen Wissenschaften habe.

Es handelt sich nun einmal in der Welt um die Macht der Autorität und diese wird in der Regel durch zweierlei erzeugt, einmal dadurch, dass die auserlesensten Geister sich mit einer Sache beschäftigen, zweitens dadurch, dass die Regierung einer Sache Schutz angedeihen lässt und sie fordert. Was nun das Erste betrifft, so wäre es Autorität genug, wenn es nur nicht 2000 Jahre her wäre, dass Platon und Aristoteles, welche die Erfinder der ächten Philosophie, speciell auch der Ethik und Politik waren, die Pädagogik als die Vollendung der Ethik und Politik betrachteten und behandelten. Unser modernes Bewusstseyn ist aber abhängig von der unmittelbaren Gegenwart. In der Philosophie sind die Heroen unserer modernen Zeit besonders Kant, Fichte, Herbart, Schleiermacher, Schelling, Hegel gewesen. Gehen wir auf das Jahr 1848 zurück, so treffen wir die Stimmung des Publicums, wenn wir sagen „von diesen Männern hat

mit Ausnahme Herbart's, dem grade die Pädagogik das Lieblingsfach war, und etwa Kant's, der auf Befehl der Regierung ein Mal über Pädagogik lesen musste, welche Vorlesungen, ein ganz kleines Büchlein, Rink herausgab, ja keiner sich um Pädagogik bekümmert; allerdings gab auch Fichte grosse Stücke auf die Bedeutung der Erziehung, wovon seine unsterblichen Reden zeugen, aber um Pädagogik als Wissenschaft hat er sich doch nicht bekümmert; ebenso die Uebrigen haben keine Pädagogik geschrieben."

Wenn doch nur Schleiermacher (obwohl ja der auch in Misscredit gefallen zu sein scheint) Pädagogik gelesen und Pädagogik geschrieben hätte, werden Viele sagen, das wäre noch so was. Wie erwähnt, wir haben uns auf das Jahr 1848 zurückgesetzt. Nun, da kam's denn 1848, auf einmal überraschte und entzückte uns Platz mit der Herausgabe von Schleiermachers Vorlesungen über Pädagogik. Ist das denn nicht Autorität genug?! Schleiermacher, der grösste Theologe unseres Jahrhunderts, ja vieler Jahrhunderte, hat über Pädagogik mehrere Mal gelesen, hat ein grosses Werk über Pädagogik geschrieben! Man wird aber vielleicht erwiedern, freilich ganz gegen die gewöhnliche Art bei Autoritäten, hat er sie denn auch hochgestellt?! Da kommt ihr eben recht, Schleiermacher soll euch mit seinen eigenen Worten antworten. An einer Stelle sagt er „die Theorie der Erziehung steht in genauer Beziehung zur Ethik und ist eine an dieselbe sich anschliessende Kunstlehre." Darauf sagt er „Beide Theorien, die Pädagogik und die Politik, greifen auf das vollständigste in einander ein; beide sind ethische Wissenschaften und bedürfen einer gleichen Behandlung. Die Politik wird nicht ihr Ziel erreichen, wenn nicht die Pädagogik ein integrirender Bestandtheil derselben ist, oder als eben so ausgebildete Wissenschaft neben ihr besteht." Darauf an einer anderen Stelle „blosse Empirie kann nicht wissenschaftlich seyn, wenngleich eine Menge von geistreichen und umsichtigen Beobachtungen aufgestellt werden können. Es muss im Gegentheil

der Pädagogik das Speculative zu Grunde liegen, da die Frage, wie der Mensch erzogen werden soll, nicht anders als aus der Idee des Guten beantwortet werden kann.“

Also Schleiermacher stellt die Pädagogik wahrlich hoch genug und macht sie schwierig genug, da er sie als das letzte Ziel aller Philosophie hinstellt.

Und doch ist Schleiermacher's Pädagogik bisher noch so gut wie gar nicht gelesen und doch ist sie von Allem, was bisher über Pädagogik geschrieben ist, bei weitem das Bedeutendste und am meisten Befruchtende, und doch ist nicht Schleiermacher ganz darin, wie er in seinen übrigen Schriften ist. Von Letzterem liegt der Grund darin, dass Schleiermacher bis zu seinem Tode an der Vollendung derjenigen Wissenschaft arbeitete, welche die Voraussetzung und Grundlage der Pädagogik ist, an der Ethik, und dass er starb, ohne die Ethik seinen eigenen Ansprüchen gemäss vollendet zu haben. Aber hätte Schleiermacher nur, während er noch lebte und während er noch eine zauberische Autorität war, seine Pädagogik herausgegeben — es stünde jetzt ganz anders um die Autorität der Pädagogik. Nun ist Schleiermacher die Autorität nicht mehr, wie früher, (ich möchte wissen, wie viele Theologen ihn jetzt überhaupt studiren, wie viele speciell seine Pädagogik in die Hand genommen haben), und zweitens erschien seine Pädagogik in dem Strudel von 1848, freilich grade wie geschaffen für die Zeit, wie der Herausgeber Platz auch richtig bemerkt, sie ging aber in jenem Strudel theils unter, theils ist die Zeit noch zu kurz, um diesem Werk gehörig Eingang verschaffen und ihre Autorität geltend haben machen zu können. Die Lehrer der Pädagogik müssen erst die Verbreitung der Schleiermacherschen Pädagogik mehr befördert haben; ich that es und thue es ohne Unterlass. Zunächst kündete ich das Werk gleich nach seinem Erscheinen mit all der Begeisterung und dem innern Jubel an, mit dem ich durch das Lesen desselben erfüllt worden war, sodann habe ich es diesen Winter im pädagogischen Seminar zum aus-

schliesslichen Gegenstand der Arbeiten der Theilnehmer am Seminar gemacht und werde das öfters wiederholen.

Wird es also erst in weitern Kreisen bekannt, dass Schleiermacher eine Pädagogik geschrieben hat und wird es bekannt, welche Stellung er ihr zum Gesammtgebiet der Philosophie, wie das oben angegeben ist, vindicirt, so wird die Autorität der Pädagogik als Wissenschaft steigen.

Aber Schelling und Hegel haben doch keine Pädagogik geschrieben! Ich komme darauf später zurück und es kann daher hier ohne Gefahr vorläufig bemerkt werden, dass sie keine geschrieben haben. Denn für die Frage, bei deren Beantwortung wir hier stehn, dass leider die Pädagogik nicht die Autorität hat, die sie erhalten haben würde, wenn die auserlesensten Geister in der Philosophie unseres Jahrhunderts sie gelehrt und bearbeitet hätten, verhält es sich so, dass weder Schelling noch Hegel jemals weder Pädagogik als Vorlesung angekündigt noch ein Werk über Pädagogik geschrieben haben.

Ich habe das Prädicat „auserlesensten Geister" auf diejenigen Philosophen angewandt, welche Epoche in der Philosophie gemacht haben, und für meinen Zweck mit Recht, weil von diesen die Autorität in der mächtigsten Weise ausgeht. Sonst hat nun grade das letzte Decennium manchen tüchtigen Philosophen und philosophisch gebildeten Gelehrten für die Pädagogik gewonnen, in den Schriften von Baur, von Waitz, von Rosenkranz, und halten diese Männer ebenfalls an ihren respectiven Universitäten Giessen, Marburg, Königsberg, Vorlesungen über Pädagogik. In Berlin lesen über Pädagogik Trendelenburg und Beneke. Beneke schrieb schon 1835 sein Werk über Erziehungs- und Unterrichtslehre in 2 Bänden und ist der gefeiertste pädagogische Schriftsteller in Deutschland. Auch an anderen Universitäten ist, wie erwähnt, die Pädagogik vertreten, so in Jena, Leipzig, und manche jüngere Philosophen fangen jetzt an Pädagogik zu lehren und über Pädagogik zu schreiben. Wahrscheinlich wird bald auf allen deutschen

Universitäten Pädagogik gelesen werden. Erst aber, wenn dies der Fall ist, erst dann wird die erste Bedingung da seyn, der Pädagogik eine Autorität im Publicum zu verschaffen.

Es wurde oben bemerkt, dass eine zweite erforderliche Bedingung, um einer Sache Autorität zu verschaffen, die sei, dass die Regierung ihr Schutz angedeihen lasse und sie fordere. Wenn aber die Regierungen nicht verlangen, dass an ihren Universitäten auch die Pädagogik vertreten werde, so geniesst sie selbstverständlich diesen Schutz nicht. Und dazu kommt ein Anderes. Die Regierung legt den Beweis ihrer Forderungen an eine Wissenschaft und von einer Wissenschaft an den Tag durch ihre angestellten Examina. Was aber die Pädagogik betrifft, so findet sich wohl in alten Verordnungen, dass die Schulamtscandidaten auch in der Pädagogik examinirt werden sollen und in einigen Ländern wird auch darin examinirt; ich berufe mich aber auf meine Erfahrung, dass während meiner Studienjahre kein einziger unter meinen Commilitonen, welche Philologie oder Theologie studirten, sich auch nur im Mindesten um Pädagogik bekümmerten, sowie, dass während meiner 10jährigen academischen Thätigkeit in einem philologischen Examen das Studium der Pädagogik fast nie verlangt worden ist. Es ist einerseits unbegreiflich, dass das so ist, aber es ist nun einmal so, und ohne Forderung des Studiums der Pädagogik im philologischen und theologischen Examen wird niemals die Pädagogik gleich den übrigen Wissenschaften zur Autorität gelangen; d. h. ohne Schutz der Regierung wird sie es nicht. Ich hoffe nicht, dass ich durch letztere Bemerkung Veranlassung zu der Auffassung gegeben habe, als solle eine Wissenschaft einem Zwange unterliegen. Davon bin ich weit entfernt. Ich möchte aber wohl wissen, was aus der Wissenschaft und ihrer grösseren Verbreitung werden würde, wenn nicht durch das Staatsexamen ein gewisser Weg der Studien vorgeschrieben wäre, der zurückgelegt werden muss, wenn Jemand sein Ziel erreichen soll. Dass es immer noch solche Jünglinge giebt, die aus reiner Liebe zur

Wissenschaft studiren, habe ich in meiner Stellung Gelegenheit zu erfahren, da Keiner weder allgemein philosophische Vorlesungen noch besonders Pädagogik hört und die grossen Anforderungen, welche durch Theilnahme an einem pädagogischen Seminar gemacht werden, übernimmt mit Rücksicht auf das Examen, indem diese Gegenstände ja gar nicht im Examen verlangt werden.

Wer nun durch Neigung, durch Lebenserfahrungen, durch Studien dahin gelangt ist, die Pädagogik zu pflegen und zu lehren, der wird wohl alle Schwierigkeiten empfinden, die seinem Wirken entgegenstehen, er wird aber eben durch die Einsicht in die Natürlichkeit der Schwierigkeiten nur um so stärker sich aufgefordert fühlen, seinen Weg mit Liebe und Ausdauer fortzusetzen.

Bei der Herausgabe des vorliegenden Werkes, wovon hier zuerst der erste Theil erscheint, stosse ich aber, wie das aus dem Bisherigen genug einleuchtet, auf besonders grosse Schwierigkeiten, und darum die Bitte an die Leser, mit mir in diesem Vorwort Geduld zu haben und es mir nicht zu verargen, dass ich mich ausführlich und in aller Offenheit ausspreche. Es ist ausserdem fast eine Lebensfrage für mich; denn ich habe es noch vor Kurzem wieder erfahren müssen, dass man in der Zeitung über mich referirte, ich sei Hegelianer. Das thun meine Feinde, die den Zeitgeist kennen und wohl wissen, wie sie durch solche Anzeige mir im Publicum schaden. Wenn aber nun gar ein Werk von mir über Hegel selbst erscheint, dann wird es ja auffällig klar werden, dass ich Hegelianer bin. Allerdings ich liebe und schätze Hegel sehr, wie ich alles Grosse liebe und schätze. Aber Hegel und Hegelianer ist etwas sehr Verschiedenes, und wiederum Hegelianer und Hegelianer ist etwas sehr Verschiedenes. Das, was das Publicum im dunklen Gefühl unter einem Hegelianer sich vorstellt, bin ich nun freilich so entfernt zu seyn, dass ich in Wahrheit bekennen darf, dass ich vorzugsweise aus dem Grunde academischer Lehrer geworden bin, um nach meinen Kräften den so-

genannten Hegelianismus mit bekämpfen und vernichten zu helfen. Man muss sich viel auf dieser Welt gefallen lassen. Ich habe es erlebt, dass in einem Predigerverein von mir gesagt wurde, ich lehre den Atheismus. Zufällig war einer meiner Zuhörer zugegen, der denn aus Erfahrung wusste, wie ganz anders ich lehrte, die Herren Prediger fragte, wie sie doch zu solchem Urtheil kommen könnten, ob sie mich gehört hätten. Man erwiederte, ich solle ja Hegelianer seyn und Hegel lehre bekanntlich den Atheismus.

Unsere Gegenwart hat etwas sehr Unheimliches, nicht wegen der grössern Ereignisse, die Statt gefunden haben, in denen man bei sinniger Forschung immer tieferen Sinn und höhere Fügung finden wird, sondern wegen der in den höchsten Kreisen der gebildeten Welt so überhand nehmenden Parteiungen und Lieblosigkeit. Parteiung und Vorurtheil ist dasselbe. Wenn eine Partei sich für vollendet hält und mit Hohn auf die andere herabsieht und sie mit Bitterkeit verfolgt, so steckt sie eben bis an den Hals im Vorurtheil, ist bornirt und giftig. Das grosse Reich des Ethischen liegt nicht an einem Punkt, nicht in einem Theil, sondern ist organisch über das Ganze ausgegossen und nur die Liebe und Einsicht können die Uebergänge und Abstufungen in diesem organischen Ganzen verbinden und aussöhnen. So die wahnsinnig sich bekämpfenden und verfolgenden Gegensätze von Revolution und Reaction, von Democratie und Aristocratie und Monarchie, von speculativer Philosophie und Erfahrungswissenschaften, die für den Geist der Einsicht und der Milde so wenig schroffe sich gegenseitig ausschliessende und aufhebende Gegensätze sind, dass sie vielmehr in ihrem wahren Wesen nur die für höhere reichere Ausgleichung und Gestaltung momentan auseinanderfallenden Momente sind, sonst aber dem Begriff nach zusammengehören.

Es ist doch wahrlich zu unnatürlich, dass nicht in Jedem das Dankgefühl gegen solche Menschen lebt, die Gott vor Millionen anderen Menschen mit hervorragenden eminenten Geistesgaben ausrüstete, um sie zu Leuchtthürmen für die Menschheit zu ma-

dem: Wer solche Menschen, wie Socrates, Platon, Aristoteles, Bacon, Leibnitz, Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, nicht mit Ehrfurcht betrachtet, der muss entweder nie von ihnen gehört haben, und dann mag er allenfalls zu entschuldigen seyn, oder er muss eine eigenthümliche Beschaffenheit der Seele besitzen, wenn er sie nicht verehrt oder gar hasst. Allerdings specificiren sich nach den von Gott den Menschen eingepflanzten Neigungen, wodurch sie ihren Beruf wählen, die Richtungen der Menschen; aber der Mensch bleibt bei der mannichfaltigsten Specifizirung des Berufs doch auch ein allgemeiner Mensch. Ein Jurist wird besonders die Heroen in seiner Wissenschaft bewundern und lieben, ein Theologe die in der seinigen, ein Mediciner die in der seinigen; aber darum wird doch Niemand, der reinen Sinn hat, unterlassen, auch die Heroen in anderen Wissenschaften, die er nicht speciell studirt hat, zu ehren. Diese Herzensfreudigkeit an allem Grossen, was geleistet worden ist, wo es immerhin geleistet sein mag und zu welcher Zeit auch und unter welcher beliebigen Nation — diese innere Herzensfreudigkeit ist die nothwendige Verfassung einer unbefangenen, edlen, nach Wahrheit ringenden Seele, eines das Schöne und Grosse liebenden Gemüths. Ohne diese Verfassung sind wir aus unserer eigentlichen Natur herausgeschleudert und in die Klauen der Beschränktheit, der Engherzigkeit, des Egoismus und des Vorurtheils gefallen. Nur dieser Sinn für alles Grosse giebt uns jene Objectivität, jene Humanität, jene Pietät und Milde, die uns zu wahren Menschen und unser sociales Leben menschlich macht, die wir aber aus unserer Gegenwart auf eine schrecklich überhand nehmende Weise verschwinden sehn. Dabei braucht der Kampf nicht zu fehlen, im Gegentheil er soll nicht fehlen, dabei braucht man nicht in grosse Männer blindlings aufzugehn, im Gegentheil man soll keinen Menschen vergöttern. Kein Mensch war so vollendet, dass Alles an ihm, und Alles, was er lehrte, vollendet war, im Gegentheil an Jedem ist viel Unvollkommenes und der grössten

Weisen Wissen hatte Mängel. Aber solcher Kampf und solche Bekämpfung kann mit Liebe geschehn, aus dem reinsten Interesse, bloss um weiterer Fortschritte halber. Aber diese unbefangene Forschung, diese Liebe und Milde ist aus unserer Zeit verschwunden, oder, was die Philosophie betrifft, Forderungen, die durchaus missverstanden werden müssen, geben sich kund. Einige fahren mit Hochmuth und Lieblosigkeit über den jetzigen Zustand der Philosophie her und sagen, er ist unhaltbar, mit der Philosophie ist es aus; andere verwerfen die Philosophie überhaupt und erklären sie als ein Werk des Teufels, andere fordern, man müsse zu Kant zurück. In Wahrheit, man muss eben so zu Fichte zurück. Soll dieses Zurück ber heissen, die Kant'sche oder Fichte'sche Philosophie müsse wieder zur Herrschaft gelangen, so sollte man doch meinen, dass das Wort eines Philosophen „es ist ein für alle Mal vergebens, wenn die substantielle Form des Geistes sich umgestaltet hat, die Formen früherer Bildung erhalten zu wollen" von Philosophen verstanden würde und als unabweisbar richtig verstanden würde. Soll das Zurück aber heissen, man soll von Neuem mit tieferem Ernst sich in die Geschichte der Philosophie, und da Kant der Vater der modernen Philosophie ist, in die Kant'sche Philosophie vertiefen, so ist diese Forderung eben so gesund wie nothwendig. Wir müssen auf Kant, Fichte, Schelling, Herbart, Krause, Solger, Hegel zurück, um — weiter zu kommen, und nicht, um bei ihnen stehen zu bleiben. So müssen wir auch zu Hegel zurück. Was habt ihr von Hegel gehört? Dass er der Religion schade? Niemals trat eine Philosophie dem kahlen Rationalismus heftiger und gewaltiger gegenüber als die seinige, die nur an tiefer Mystik ihre Freude hat. Dass er der Moral schade? Niemals forderte die Lehre einer Philosophie mehr das Aufgehn des Subjects in die Wahrheit und in das Gute, als er. Dass er dem Staate gefährlich sey? Sein Respect vordem Bestehenden war so keusch, dass ich mich nicht wundern würde, wenn die crasseste Reaction ihn zu ihrem Heros

machte; Monarchie, Aristocratie, Unterschied der Stände waren ihm heilige sittliche Gewalten.

Nun, am Ende glaubt ihr doch, dass ich ein Hegelianer bin, weil ich mit so starker Liebe von Hegel spreche. Wohlan, wenn das ein Hegelianer seyn heisst, die Mystik lieben, das Gute lieben, die Monarchie, die Berechtigung der Aristocratie, des Unterschiedes der Stände anerkennen, so braucht man ja nicht zu fürchten, angefeindet zu werden.

Aber Hegel hat doch Schüler gehabt, die höchst gefährliche Lehren verkündeten! Was wollt ihr denn mit dieser Bemerkung? Verdammt ihr denn Christus, weil ganz schauderhafte Secten und Thaten aus seinen Lehren hervorgegangen sind? Klagt ihr denn Eltern ohne Weiteres an, wenn sie verlorne Söhne hatten? Ist es nicht bekannt, dass dieselbe Sonne, welche auf einen ergiebigen Boden wohlthätig und fruchttreibend wirkt, aus den ungesunden Sümpfen nur unreine und giftige Dünste hervorlockt? Will man deshalb der Sonne die unreinen und giftigen Dünste schuld geben? Warum identificirt man denn etwanige Resultate Hegel's mit ihm selber? Er war eine durchaus treue, fromme, milde und pietätsvolle Seele, und wie gross seine wissenschaftliche Mission ist, da führe ich hier wieder das Beispiel an, welches ich schon öfter angeführt habe und was immer das absolut zutreffende seyn wird, weil es über alle Parteien erhebt und rein auf den Ernst der Erkenntniss geht, welches von absoluter Bedeutung bleibt, selbst wenn man Hegel hasst.

Es ist ein einfacher Satz meines früheren Kollegen Chalybaeus, der wie bekannt doch kein Hegelianer ist, der aber Erkenntniss und Wahrheit über Alles setzt. Der Satz lautet „man kann um Hegel nicht herum, man muss durch ihn hindurch." Das ist die einzig richtige Würdigung der Stellung Hegel's zum Studium der Gegenwart und zu allen Denkern in ihr. Mit dieser Würdigung ist vollständig freie Hand gelassen, ganz die Selbstständigkeit des Einzelnen gerettet, ja die Pflicht zu weiterem Fort-

schritt über Hegel hinaus gegeben in der unbefangenen Critik dessen, was an ihm ewig und was an ihm vergänglich ist. Dieser Satz enthält aber die Forderung, dass man Hegel kennen und studiren muss. Hegel war nicht ein Mensch, der hätte fehlen können und wir wären doch so weit, wie wir sind. Hegel hat der Wissenschaft nach allen Seiten hin neue Bahnen gebrochen und selbst unsere moderne deutsche gebildete Muttersprache ist voll von seinem Geiste.

Da steckt die Schwierigkeit und das Unglück. Hegel selbst ist schwer, sehr schwer zu verstehn, und ausserdem hat er so gar viel geleistet, alle Wissenschaften bearbeitet, 22 Bände hinterlassen. Da mag man nicht daran in unserer leichten Zeit, diese schwierigen Werke zu studiren. Weil nun aber alle Wissenschaften von Hegel's Terminologie und Hegel's Geist in sich aufgenommen haben, so kann heute leider Jemand ein gebildeter Mann werden und über Alles mitsprechen, ohne an die Quelle zu gehn. Darum ist unsere Zeit in grosser Gefahr, ganz oberflächlich zu werden und wenigstens in Gefahr, über Alles zu urtheilen, ohne es zu kennen; die ungeheure Zucht, die in Hegel liegt, die immense Anstrengung, die seine Philosophie verlangt, das Verzichten auf Subjectivität, das seine objective Methode verlangt — das Alles passt nicht in unsere überkluge fertige Zeit, in der schon die Jugend, schon Primaner über die höchsten Dinge urtheilen, als wäre Alles Nichts und sich von selbst Verstehendes. Da alle Wissenschaften heutigen Tages mit Hegel's Methode und Gedanken schmarotzern, so braucht man ihn selbst nicht zu studiren. Hegel selbst hat die Bildung unserer Zeit hervorgerufen, mit solcher allgemeiner werdenden Bildung ist aber immer die Gefahr der Oberflächlichkeit und des beliebigen vorschnellen Raisonnements verbunden. Wenn Alles bei Hegel Nichts taugte, diess Eine wird Jeder ihm lassen; er lehrt den Geist sich anstrengen, sich in den Inhalt vertiefen, wie Keiner, und wahrlich das ist ein Wichtiges, vor Allem in unserer Zeit.

Da dieses vorliegende Werk mehr thut, als bloss an Hegel erinnern, sondern von Hegel Neues, oder wie man will, Altes von von ihm wieder bekannt macht, so war es wohl nothwendig, sich über ihn auszusprechen, und demnach komme ich nun zu dem, was ich über dieses vorliegende Werk selbst für das vorläufige Verständniss dem geneigten Leser zu sagen habe.

Es war dieses Werk, welches in drei Theilen erscheinen soll, schon 1846 in allen drei Theilen zum Drucke fertig. Warum es dennoch erst jetzt erscheint, wird der Leser im weiteren Verlauf dieses Vorworts erfahren.

Zunächst habe ich daran zu erinnern, was ja auch aus dem Titelblatt sich ergiebt, dass der Inhalt des ganzen Werkes, mit Ausnahme einiger einleitenden Bemerkungen und der Anordnung des Ganzen, nicht mein Eigenthum, nicht mein Product ist. Ich bin also für den Inhalt nicht verantwortlich. Nur insofern ich überhaupt dieses Werk in die Existenz treten liess, und für die Anordnung bin ich verantwortlich, weshalb ich vor Allem über diese beiden Punkte Rechenschaft abzulegen verpflichtet bin.

Ich gehe zu diesem Zweck auf den Zeitpunkt zurück, wo die Existenz dieses Werkes auch für mich noch nicht da war.

Wohl hatte ich ziemlich bald beim Studium der Hegel'schen Werke dann und wann eine pädagogische Bemerkung gefunden, wohl hatte ich Hegel's Gymnasialreden gelesen und bewundert; aber man studirt Hegel's Werke der Philosophie, nicht der Pädagogik wegen. Ausserdem herrschte allgemein die Ansicht über Hegel, dass er bis zur Ethik und Pädagogik sich nicht herabgelassen habe, oder richtiger, nicht hinaufgestiegen sey, und in dieser Ansicht war auch ich so obenhin befangen. Wie aber noch heute, so war ich schon 1840 davon überzeugt, dass die Pädagogik neben den anderen Wissenschaften eine untergeordnete Stellung einnehme, wohl aber werth sey, einen bedeutenderen Rang und eine grössere Anerkennung zu verdienen. Da übernahm ich, um zunächst in einem kleineren Kreise ein Interesse für ihre

wissenschaftliche Construction zu erwecken, im Sommer 1842 in Gabler's philosophischem Seminar in Berlin das Fach der Pädagogik für Vorträge im Seminar, und damals vorzugsweise die philosophische Behandlung der Geschichte der Erziehung, und in der Geschichte der Erziehung wiederum die Geschichte der griechischen Erziehung. Obwohl bis dahin niemals die Pädagogik in diesem Seminar Gegenstand der Untersuchung gewesen war, so fanden doch meine Versuche gleich grössere Theilnahme als ich erwartet hatte, namentlich auch Seitens des würdigen Directors, dessen anerkennendes Zeugniss ich dankbar unter meinen Papieren aufbewahre. Es war natürlich, dass ich für die Behandlung der Geschichte der Erziehung die Philosophie der Geschichte und die Geschichte der Philosophie nicht entbehren konnte und deshalb auch für die Darstellung der Erziehung in Griechenland, für die Darstellung der Erziehungslehre des Pythagoras, der Sophisten, des Socrates, des Platon, des Aristoteles, die dahin gehörigen Partien auch in den Werken Hegels wieder nachschlug.

Hier war es nun, wo ich zuerst auf die pädagogische Tiefe Hegels recht aufmerksam wurde, seinen überaus feinen pädagogischen Tact bewunderte und sah, was ich nunmehr mit Bestimmtheit erweisen zu können glaube, dass seine Natur, seine Lebensführung, seine philosophische Erkenntniss ihm ein so grosses Interesse für die Erziehung eingeflösst hatten, dass dieses Interesse überall bei ihm hindurchbrechen musste. Wie konnte das auch anders seyn bei einem Manne, der schon als Gymnasialschüler, wie Rosenkranz richtig bemerkt, einen pädagogischen Tik hatte, darauf acht Jahre Hauslehrer, darauf acht Jahre Director des Gymnasiums zu Nürnberg war und der später als Professor so mannichfach über pädagogische Fragen von Fachleuten und vom Ministerium des Unterrichts consultirt wurde!

Und über einen solchen Mann hatte sich die Ansicht fest-

gesetzt, dass er nur ein abstracter Denker sey, um das praktische Leben sich nicht bekümmert habe!

Ich überzeugte mich damals ferner davon, dass Hegel durch seine Philosophie selbst, verbunden mit diesem unverwüstlich pädagogischen Instinct, wenn ihn nicht der Tod zu früh hinweggerissen hätte, nothwendigerweise dahin hätte kommen müssen, eine Pädagogik zu schreiben. Darin habe ich denn auch Recht gehabt. Denn aus der 1844 von Rosenkranz herausgegebenen Biographie Hegels in einem Briefe Hegels an Niethhammer ist zu ersehen, dass Hegel ernsthaft damit umging, eine Staatspädagogik zu verfassen (cf. das Leben Hegels von Rosenkranz p. 254).

Weil nun aber diese meine Ansicht über Hegel damals 1842 von der gewöhnlichen über ihn gar sehr verschieden war, so fing ich schon damals an, die pädagogischen Bemerkungen in den Hegelschen Werken zu sammeln und für eine Herausgabe zu ordnen. Ich dachte bei mir selbst: „wenn in demjenigen Gebiet, welches das praktische überhaupt ist und unsere wichtigsten Lebensfragen betrifft, (oder ist die Erziehung nicht die wichtigste Lebensfrage?) Hegel als gross und bewunderungswürdig dargestellt werden könnte und nicht dargestellt zu werden brauchte durch die Auffassung eines Andern, welcher täuschen könnte, sondern durch seine eigenen Worte, dann müsse das Vorurtheil gegen die speculative Philosophie und speciell gegen Hegel schwinden, und für den Einfluss, den Hegel auszuüben berufen ist, gewissermassen eine neue Aera beginnen."

Ich begab mich also daran, alle Werke Hegels von Neuem durchzulesen, um Alles, was an pädagogischem Inhalt in ihnen vorhanden sey, aus ihnen zu excerpiren. Da die Hegelschen Werke aber 22 Bände stark sind, so war diese Arbeit nicht an einem Tage zu beenden.

Während ich nun diese Arbeit angefangen hatte, erschien die Schrift von Dr. Strümpell 1843: „die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart," wo im Vorwort bemerkt wird, „dass die

Philosophen Schelling und Hegel dem Pädagogen nur Unbedeutendes darböten und dass es sehr zu bedauern sey, dass keiner von beiden sich zu dem Probleme der Pädagogik herabgelassen habe."

Dadurch wurde das pädagogische Publicum nun vollends von Hegel abgeschnitten, und die Arbeit, welche ich übernommen hatte, konnte ich erst in 5 Jahren beenden.

Erst 1847 war das Manuscript zum Druck fertig, ich konnte aber keinen Verleger finden. Ich erwähne diess und einige hiebei eingetretene Fälle, weil sie characteristisch sind, und einen Blick in das Verhältniss pädagogischer Schriften zum Publicum werfen. Zunächst bemerkte ein Buchhändler, dass, da das Werk von Hegel handele, auf Absatz gar nicht zu rechnen sey. Ein anderer Buchhändler, welcher ein sehr gebildeter Mann war, las das Manuscript von Anfang bis zu Ende durch. Es hatte ihn der Inhalt so stark angezogen, dass er wochenlang mit sich kämpfte. Aber seine Erfahrung, sagte er, habe ihn gelehrt, dass grössere pädagogische Werke nur geringen Absatz fänden und er könne daher, so leid es ihm thue, nicht wagen, den Verlag zu übernehmen. Ein anderer Buchhändler wurde durch einen merkwürdigen Zufall von der Uebernahme des Verlags abgehalten. Er schrieb mir nemlich, dass die Verleger der Hegelschen Werke nicht dulden würden, dass dieses Werk erschiene. Wer sollte das für möglich halten? Man sollte nicht solche Freiheit in der Wissenschaft haben, dass man für einen nicht dagewesenen Gesichtspunkt die Werke eines längst verstorbenen Autors benützen dürfte! Im Jahre 1843 erschien ein Werk: „Hegels Philosophie in wörtlichen Auszügen von Franz und Hillers," und man sollte nicht das Recht haben, Hegel als Pädagogen zu schildern in wörtlichen Auszügen aus seinen Werken? Das kann wohl nicht die ernsthafte Meinung der Verleger der Hegelschen Werke seyn, ganz abgesehen davon, dass ich ihrem Zwecke in die Hände arbeite, auf Hegel von Neuem in einer bisher nicht dagewesenen

Weise aufmerksam mache und einen Verwand zu entfernen suche, der so vielfach die Gemüther von Hegel und also auch von seinen Werken fern hielt. Indess ich kam um meinen Verleger, da ich nicht annehmen mag, dass er diese Mittheilung erdichtet haben sollte.

Da entschloss ich mich, das Werk selbst zu verlegen, als die Ereignisse von 1848 eintraten und grössere litterarische Unternehmungen mir unmöglich machten. So sind denn nun 10 Jahre verflossen, seitdem ich dieses Werk anfing, fünf, seitdem ich es beendete. Man kann also nicht sagen, dass ich mich bei der Herausgabe dieses Werks überstürzt habe.

Zu welcher Masse nun das pädagogische Material aus den Hegelschen Werken herangewachsen ist, zeigt der Umfang des Werks, da es aus drei Theilen besteht, deutlich genug an. Die Masse freilich macht es nicht aus. Aber, wie auch sonst das Vorurtheil gegen Hegel seyn mag, so weiss doch Jeder, dass er sich nicht gerne auf breites und gehaltloses Raisonniren einliess. Die allgemeine Klage über Hegel ist im Gegentheil die, dass er gar zu kernig ist, und deshalb muss das blosse Hinweisen allein auf den materiellen Umfang schon von Bedeutung seyn und ein günstiges Vorurtheil erwecken.

Aber die Masse, welche zunächst als Excerpt kunterbunt durcheinanderlag, sollte geordnet und wo möglich in eine buchliche Gestalt verwandelt werden. Ich habe daher Rechenschaft darüber abzulegen, nach welchen Principien ich hiebei verfuhr und wie weit ich glaube, dass eine passende und ansprechende so wie nützliche Anordnung des Ganzen mir gelungen ist. Bevor ich aber das thue, will ich das Verhältniss dieses Werks zu andern der Art angeben und die Erwartung aussprechen, welche ich von dem möglichen Einflusse dieses Werkes hege.

Wir besitzen jetzt in ähnlicher Art entstandene, d. h. aus

den gesammten Werken von Philosophen gesammelte und geordnete Darstellungen ihrer Ansichten über Erziehung und Unterricht „Platons Erziehungslehre, aus den Quellen dargestellt von A. Kapp 1833;“ ferner „Aristoteles Erziehungslehre, aus den Quellen dargestellt von A. Kapp 1837;“ ferner „die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart, ein Ueberblick von Strümpell 1843;“ endlich hiemit Hegels Pädagogik. Dabei ist noch zu erwähnen, dass wir von Kant die schon genannte Schrift „Ueber Pädagogik“ herausgegeben von Rink besitzen, so wie dass in Kants sämmtlichen Werken, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert, Bd. IX. p. 368 unter dem Titel: „über Pädagogik,“ das Pädagogische bei Kant zusammengestellt ist; ferner, dass was Fichte betrifft, eine Menge seiner Schriften bei ihm einen rein erziehenden Zweck hatten, endlich, dass Herbart bekanntlich die Pädagogik selbstständig als Wissenschaft mit grosser Vorliebe bearbeitete, der einzige Originaldenker neuerer Zeit, sagt Strümpell, der diess gethan hat, nunmehr aber, seit Schleiermachers Pädagogik erschienen ist, der einzige Originaldenker neuerer Zeit neben Schleiermacher. Das ist eine hübsche Reihe von Quellen für das pädagogische Studium. Gewiss, so lange nicht dieses Werk über Hegel da war, fehlte eine Quelle und wohl nicht die unbedeutendste. Seyen wir dankbar, dass diese Quellen da sind und sagen wir, dass Niemand sich rühmen darf, eigentliche Studien in der Pädagogik gemacht zu haben, wenn er nicht auch diese Quellen studirt hat. Aber sey hier auch das Geständniss abgelegt, dass ich in meiner Praxis nunmehr seit 10 Jahren keinen jungen Philologen und Theologen gekannt habe, welcher auch nur dem Titel nach wusste, dass diese Quellen vorhanden waren. Diejenigen aber, welche sie kennen lernten, wurden mir dankbar.

Wohl den Studirenden der Philologie und Theologie, die überhaupt nur diese Quellen studiren, sie haben denn doch wenigstens etwas Pädagogik studirt, während sie sonst in der Regel um Pädagogik sich ganz und gar nicht bekümmern und sans façon

als Lehrer angestellt werden, ohne ein einziges pädagogisches Buch in die Hand genommen zu haben. Gründliche Pädagogen werden aber durch solche Quellen und Auszüge auf ein Studium theils der vorhandenen selbstständigen Werke in unserer pädagogischen Litteratur, theils auf ein tieferes Studium der Philosophen selbst, aus denen die Auszüge entlehnt sind, zurückgeworfen, und dass die vorliegende Hegelsche Pädagogik dazu im Stande ist, das Studium der Hegelschen Philosophie vorzubereiten, ist eine Hoffnung, von der ich mich nicht lossagen möchte. Denn jemehr Hegel bei der beiläufigen Mittheilung seiner pädagogischen Ansichten das Systematische vermied und sich einer populären Darstellung bediente, um so mehr tragen dieselben den eigenthümlichen Stempel seiner tiefen Gemüthlichkeit, seines edlen, humanen, für das Wohl der Menschheit schlagenden Herzens und müssen Liebe zu diesem Philosophen erwecken. Wenn ein grosser Gedanke, ein tiefer Blick, ein rechtes Wort von einem grossen Geiste oft wundersam wirkte, so ist Hoffnung vorhanden, dass dieses Werk bei der Fülle seiner tiefen Gedanken Manche überraschen und anziehen wird*). Deshalb ist dieses Werk passend für Lehrer aller Art, die Volksschullehrer nicht ausgeschlossen,

*) Es schrieb mir ein Gymnasialdirector aus der Mitte Deutschlands noch im vorigen Jahr: „Handwerksmässiges abgerechnet, habe ich mehr von Göthe, Hamann und Hegel, Platon und Aristoteles gelernt, als von Pädagogen von Profession.“ Da nun weder Göthe, noch Hamann, noch Hegel, noch Platon und Aristoteles ein eigenes Werk über Pädagogik geschrieben haben, so will jener Gymnasialdirector damit gesagt haben, dass die Gedanken jener Männer über Erziehung und Unterricht, wie sie sich so reichhaltig in ihren Schriften finden, ihn mehr angeregt und auf sein pädagogisches Bewusstseyn eingewirkt hätten, als sonstige vollständige Werke über Pädagogik. Es ist auch nicht zu bezweifeln, dass nicht jeder wissenschaftliche Verfasser pädagogischer Werke heutigen Tages freudig das Bekenntniss ablegen sollte, dass die Platonische und Aristotelische Pädagogik, welche Alexander Kapp gesammelt hat, bedeutende Fermente sowohl für ihn selbst, wie für alle wahrhaft wissenschaftliche Pädagogik für alle Zeiten enthielten und enthalten.

so wie für jeden gebildeten Menschen, dem die Erziehung ein wichtiges Thema ist, indem es für alle Fragen der Erziehung anregt; und darin setze ich den allgemeinen und absoluten Werth desselben.

Ausserdem aber wage ich es noch, eine besondere Hoffnung an diese Hegelsche Pädagogik zu knüpfen. Wenn es nemlich noch immer der Fall ist, dass Philologen an Gelehrtenschulen angestellt und Theologen Hauslehrer und Schulinspectoren werden, ohne irgend welche Studien in der Pädagogik gemacht zu haben und in dieser Wissenschaft geprüft worden zu seyn, so liegt es auf der flachen Hand, dass ein Lehrer dieser Wissenschaft auf keinen grossen Erfolg Anspruch machen darf und nur aus der festen Ueberzeugung von der Nothwendigkeit seiner Wissenschaft Muth und Beharrlichkeit für sein Lehramt schöpfen kann. Für diejenigen Studirenden, welche aus freiem Antriebe dieser Wissenschaft sich zuwenden, hat die Grösse ihres Umfangs und ihre Schwierigkeit, wie ich das aus Erfahrung weiss, zunächst viel Abschreckendes. Ich hoffe nun aber, dass dieses vorliegende Werk, wenn es erst ganz erschienen ist, meinen Zuhörern und mir manche Erleichterung verschaffen und dass es namentlich in meinem pädagogischen Seminar reichen Stoff zu Besprechungen und für schriftliche Arbeiten bieten wird. Wie aphoristisch auch das Werk ist, so ragt es doch überall in die Wissenschaft selbst hinein und kann es daher Manchen für die Wissenschaft der Pädagogik gewinnen.

Diese Ansicht hat daher auch die Art und Weise bestimmt, welche ich bei der Anordnung dieses Werkes befolgt habe. Eine wiederholte Uebersicht der Excerpte überzeugte mich, dass sie im Allgemeinen unter drei Rubriken fielen. Ein Theil nemlich bezog sich auf die allgemeine Grundlegung der Pädagogik, d. h. auf den Begriff der Erziehung, die Bedeutung der Erziehung, die allgemeinsten Fragen, welche zunächst bei der Erziehung und Erziehungslehre in Betracht kommen. Wenn ich den Titel dieses er-

sten Theils so stellte: „zum Begriff der Erziehung, zur anthropologisch-psychologischen und ethisch-politischen Basis, sowie zur Methodik der Erziehungslehre Gehöriges," dann war ziemlich genau ein bestimmter Inhalt der Excerpte bezeichnet. Innerhalb dieses allgemeinen Titels des ersten Theils waren mancherlei Unterabtheilungen nöthig, und der Leser wird finden, wie diese Unterabtheilungen einen stetigen Fortschrift in dem Gedankengang des Stoffs enthalten. Ich habe mich bemüht, den Stoff so zu vertheilen, als läge ein wirkliches Buch vor.

Wenn nun aber auch dieser erste Theil ein reiches Material enthält, so tritt doch namentlich in der Partie, welcher von der anthropologisch-psychologischen Basis handelt, ein so greller Widerspruch ein zwischen der Leistung, welche Hegel hier nach den mitgetheilten Excerpten darbietet, und seiner Wissenschaft der Anthropologie und Psychologie selbst, dass ich dieses nicht ganz mit Stillschweigen übergehen kann. Wer Hegels Vorlesungen über Anthropologie und Psychologie Bd. VII. b. nicht kennt (und weil sie so viel später herauskamen, als seine übrigen Werke (1845), glaube ich, dass sie verhältnissmässig wenig bekannt sind), dem dürfte man wohl sagen, dass sie von Anfang bis zu Ende eigentlich rein pädagogisch sind und gewiss zu dem Bedeutendsten gehören, was für tiefere Einsicht namentlich in eine wahre Lehrmethode und für eine richtige dem Geiste gemässe Behandlung eines Zöglings geschrieben worden ist. Wenn es erst um das Studium der Pädagogik Ernst wird, dann, glaube ich, wird mir eingeräumt werden, dass ich nicht zu viel behauptet habe; denn die Pädagogik hängt ab von der richtigen Einsicht in die Natur des menschlichen Geistes und die allmähliche Entwickelung desselben, und die ist es, welche in Hegels Anthropologie und Psychologie (seiner sogenannten Lehre des subjectiven Geistes Bd. VII. b.) so klar und tief abgehandelt wird.

Ein zweiter Theil der Excerpte fiel mit bestimmter Entschiedenheit unter das Gebiet der Geschichte der Erziehung und wird daher der zweite Theil dieses Werkes lauten „Zur Geschichte der Erziehung". Viele Stimmen neuerer Lehrer der Pädagogik bekräftigen es, dass ohne eine Geschichte der Erziehung die Pädagogik als Wissenschaft nicht gedeihen könne, und sie haben Recht. Daher glaube ich, dass wir uns des theilweise sehr reichen geschichtlich-pädagogischen Stoffes bei Hegel sehr freuen dürfen. Ueber die Vertheilung dieses Stoffes im Einzelnen wird der Leser in einer besondern Einleitung zum zweiten Theil den nöthigen Aufschluss finden.

So blieb als dritter Theil nur übrig, was Hegel in pädagogischer Beziehung selbst vollständiger entworfen hatte, was auf das Gymnasialwesen, die Universitäten Bezug nimmt. Der dritte Theil wird daher lauten „Zur Gymnasialpädagogik und zur Universität Gehöriges." Aber es musste mir darum zu thun seyn, bei der Herausgabe der Hegelschen Pädagogik etwas Vollständiges zu liefern, d. h. Alles, was von Hegel zur Pädagogik Gehöriges geschrieben worden war, zu sammeln. Da fehlte nun zunächst die Rede auf Schenk, welche die Redaction der Hegel'schen Werke sonderbarerweise aufzunehmen versäumt hat. Sie findet sich in Kiefhabers Journal, ist aber nicht mehr im Buchhandel zu haben. Ein Sohn Hegels aber, der Regierungsassessor in Berlin, hatte die Güte mir das einzige Exemplar seines Vaters zu schicken und wird der Leser nun auch diese Rede im dritten Theile finden *). Ferner sind die Hegelschen Werke erst vollständig geworden,

*) Da dieses Exemplar das einzige war, welches die Familie Hegels besass, so hielt ich es so heilig, dass ich nicht wagte, es mit der Post zurückzuschicken, sondern wartete, bis ich es einem zuverlässigen Menschen mitgeben konnte. Da hatte dieser Freund das Schicksal, dass ihm vom Bahnhofe bis zu seiner Wohnung in Berlin der Koffer gestohlen wurde und damit auch dieses Exemplar. Zum Glück hatte ich eine getreue Abschrift und werde ich nun später in den Stand gesetzt seyn, das verlorne Exemplar wieder zu ersetzen.

seitdem Rosenkranz das Leben Hegels herausgegeben hat. In dieser Schrift von Rosenkranz ist aber viel Pädagogisches von Hegel, was in dem vorliegenden Werke nicht fehlen durfte, namentlich Hegels Gymnasialzeit, wo Hegel allen Secundanern und Primanern unserer Gegenwart als ein wahrhaft vollendetes Musterbild entgegentreten wird. Ich mache deshalb hier schon die Gymnasiallehrer darauf aufmerksam, dass der dritte Theil dieses Werkes ganz besonders dazu geeignet ist, auch von den Gymnasialschülern der obersten Klassen gelesen zu werden. Rosenkranz hat die Freundlichkeit gehabt, mir sein Werk zur Disposition zu stellen, so dass ich berechtigt bin anzunehmen, dass in dem vorliegenden Werke, wenn es erst in allen 3 Theilen erschienen ist, nichts fehlen wird, was zu einem vollständigen Bild Hegels als Pädagogen aus seinem Leben vorliegt *). Wenn ich ebenfalls Rosenkranz eigenes Urtheil über Hegels pädagogische Bedeutung in diese Arbeit aufgenommen habe, so wird der Leser das Urtheil *dieses* gründlichen Kenners Hegels nicht gerne vermissen wollen. Oeffentlich statte ich aber hiemit dem Sohne Hegels und Rosenkranz für ihre Güte meinen herzlichsten Dank ab.

Ich habe mich wohl gefragt, ob sich in ein Paar Worten der bleibende Eindruck schildern liesse, den das Studium dieses Werkes, wenn es erst in seinen 3 Theilen erschienen ist, bei ernsten Lesern zurücklassen wird? Ich glaube es. Es ist ein gewisser Grundzug, der überall bei Hegel hervortritt, der sittliche Ernst, die Pietät, die Besonnenheit, das Schlagende in seinem Urtheil. Folgende drei Stellen z. B. mögen von seinem Beruf zum Pädagogen zeugen. Die erste lautet: „Die Wichtigkeit einer guten Erziehung fühlt sich nie

---

*) Einige Gymnasialdirectoren haben schon lange Hegels Gymnasialreden, wie sie sich im XVI. Band der Hegel'schen Werke finden, ihren Primanern in die Hand gegeben, sowie jene Reden auch sonst durch die Bearbeitung Fr. Kapp's 1835 vielfach verbreitet worden sind.

stärker, als unter den Umständen unserer Zeiten; die innern Schätze, welche die Eltern ihren Kindern durch eine gute Erziehung und durch Benutzung der Unterrichtsanstalten geben, sind unverwüstlich und behalten unter allen Umständen ihren Werth; es ist das beste und sicherste Gut, das sie ihren Kindern verschaffen und hinterlassen können.“ Die andere lautet: „Es sind zwei Zweige der Staatsverwaltung, für deren gute Einrichtung die Völker am erkenntlichsten zu seyn pflegen, gute Gerichtspflege und gute Erziehungsanstalten; denn von keinen übersieht und fühlt der Privatmann die Vortheile und Wirkungen so unmittelbar, nah und einzeln, als von jenen Zweigen, deren der eine sein Privateigenthum überhaupt, der andere aber sein liebstes Eigenthum, seine Kinder betrifft.“ Die dritte lautet: „Der Wille, wie der Gedanke müssen beim Gehorsam anfangen.“

Unverwüstlicher Inhalt zum ernsten Nachdenken in unserer Zeit und überhaupt für alle Zeiten in diesen Sätzen. Der letzte namentlich deckt die ganze Blösse unserer überreifen und deshalb unreifen unheimlichen Gegenwart auf (mit Ausnahme Englands) und enthält das einzige Geheimniss, wieder Gesundheit in die Jugend, damit in die neue Menschheit zu bringen.

Man kann von solchen Sätzen nicht wegkommen, und die Erfahrung wird überhaupt Jeder beim Lesen dieses Werkes so häufig machen, dass er dieselbe Stelle mehrere Male lesen muss.

Wenn man sich nun vergegenwärtigt, dass dieses Alles, was der Leser in diesem Werke finden wird, meistens nur beiläufig gemachte Aeusserungen Hegels sind, wenn man sich vergegenwärtigt, wie Hegels ganze Geistesrichtung, was so wenig geglaubt und gesagt wird und doch der Wahrheit gemäss ist, nur auf Läuterung und Vervollkommnung der Menschheit hinzielt, dass er durch und durch, wie Fichte und Schleiermacher, eine ethische und praktische Gestalt war, so ist es in der That sehr zu beklagen, dass Hegel sterben sollte, ehe er sein Vorhaben, eine Pädagogik zu schreiben, ausführte, nicht blos um des bedeutenden

Werthes willen, den ein solches Werk unter seiner Meisterhand sicherlich gewonnen haben würde, sondern allein nur um der Autorität willen, dass es endlich zum Bewusstseyn käme, wie die Pädagogik wirklich auch von den grössten Geistern geschätzt und bearbeitet werde. Es ist mitgetheilt worden, dass aus einer Correspondenz Hegels mit Niethammer hervorgehe, Hegel habe die Absicht gehabt, eine Staatspädagogik zu schreiben. Rosenkranz fügt mit Recht Folgendes zur Erklärung dieses Ausdrucks „Staatspädagogik" hinzu: „Hegel nahm die Pädagogik weniger subjectiv als die Einwirkung der selbstbewussten moralischen und didactischen Virtuosität eines Individuums auf andere Individuen, sondern mehr objectiv als die Beseelung des Einzelnen durch den Geist seiner Familie, seiner Schule, seines Standes, seines Volkes' seiner Kirche, und in diesem Sinne war es vielleicht, dass er die Pädagogik als Staatspädagogik entwickeln wollte." Wie sehr Rosenkranz hierin Recht hat, davon werden die Citate in dem ersten Abschnitt dieses ersten Theils fortwährend Belege geben. Diese Anschauung von der Pädagogik ist die platonisch-aristotelische und andrerseits zugleich diejenige, welche die Pädagogik auf die Ethik und Politik als ihre Wurzeln zurückweist, oder man kann auch sagen, diese Anschauung zwingt zu einer wissenschaftlichen philosophischen Gestaltung der Pädagogik. Ich bin bei meinen bisherigen pädagogischen Versuchen stets von dieser Anschauung ausgegangen und ich muss es hier wagen, ein Paar Worte über mich selbst zu sagen. Ich habe bisher auf dem Gebiete der Pädagogik nicht viel geschrieben, und was ich bisher geschrieben habe, ist mangelhaft, auch der Tendenz nach nur die Anfänge und Grundzüge enthaltend für weitere, gründlichere und ausführlichere Arbeiten, so Gott mich leben lässt. Meine erste pädagogische Schrift war eine Abhandlung über die Idee der Universitäten und über die Nothwendigkeit einer Reform der scandinavischen Universitäten, vom Jahre 1839. Sie wurde in den Annalen der Christianenser Universität gedruckt, basirt namentlich auf den Schriften

von Steffens, Schleiermacher und Savigny über die Idee der Universitäten und auf Erfahrungen, die ich bei einem Bereisen der scandinavischen Universitäten gemacht hatte. Darauf erschienen 1845 zwei pädagogische Schriften von mir, beide im Verlage von Veit et Comp. in Berlin, die eine betitelt „Erhebung der Pädagogik zur philosophischen Wissenschaft. Oder Einleitung in die Philosophie der Pädagogik“ XIV und 212 Seiten; die andere betitelt „Nothwendigkeit und Bedeutung eines pädagogischen Seminars auf Universitäten und Geschichte meines Seminars“ IX und 181 Seiten. Darauf gab ich 1846 eine Brochüre heraus „die Schule der Zukunft mit besonderer Rücksicht auf die Herzogthümer Schleswig und Holstein“ 52 Seiten, und eine am 12. Januar in der Aula bei dem Säcular-Geburtstagsfest Pestalozzis gehaltene Rede 16 Seiten, beide im Verlage der Schwers'schen Buchhandlung in Kiel. Das Jahr 1848 ging wohl an Keinem spurlos vorüber, weder mit seinem Guten noch seinem Bösen, auch an mir nicht. Es regte an, brachte aber das eine oder andere Extravagante in das hinein, was man dachte und was man schrieb. In mir rief es namentlich eine etwas stürmische Begeisterung für gemeinschaftliches Wirken auf dem Gebiete der Erziehung hervor. Zuerst erliess ich einen „Aufruf an den gesammten Lehrerstand Schleswig-Holsteins, Kiel“ bei Carl Schröder et Comp., der eine Vereinigung aller Lehrerclassen bezwecken sollte. Darauf gab ich die „Verhandlungen der allgemeinen schleswig-holsteinischen Lehrerversammlung vom 2ten u. 3ten October“ heraus, Kiel bei Carl Schröder et Comp. Darauf „Michel Lepelletier's *) Plan einer

*) Durch die Herausgabe dieser Schrift machte ich das pädagogische Publicum nicht bloss mit einer bis dahin in Deutschland ganz unbekannten pädagogischen Grösse bekannt, sondern eröffnete überhaupt den Blick in die für das Studium der Geschichte der Erziehung gänzlich überschlagene und unbekannte, aber äusserst fruchtbare Periode der französischen Revolution, indem ich mit Herausgabe des Lepelletier eine bald von mir zu bewerkstelligende Herausgabe des Condorcet und anderer Männer, welche in der Revolution Ausgezeichnetes

Nationalerziehung vom 13ten Juli 1793," Kiel bei Carl Schröder et Comp., darauf einen eigenen „Plan einer Nationalerziehung," Kiel bei Carl Schröder et Comp. Darauf gründete ich im Herbst 1848 eine „Universitäts- und Schulzeitung für die Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg," in der während ihrer dreijährigen Dauer verschiedene pädagogische Abhandlungen von mir erschienen. Endlich gab ich im October 1852 eine Brochüre heraus, die, obwohl ihr Titel zunächst nicht darauf hindeutet, doch zum grössten Theile pädagogischen Inhalts ist, indem sie das Unterrichtswesen in Frankreich, England und Deutschland beurtheilt: „Wie man in Frankreich mit der deutschen Philosophie umgeht. Ein Sendschreiben an Barthelemy St. Hilaire. Kiel. Academische Buchhandlung. 71 Seiten." — Das ist Alles, was ich bisher auf dem Gebiete der Pädagogik geschrieben habe, und dass es mangelhaft ist, weiss Keiner besser als ich. Aber was die Grundgedanken in diesen Schriften betrifft, da glaube ich nicht, dass sie verkehrt sind. Ich habe sehr heftige Angriffe erlebt, von denen die grössten indess ausserhalb der Wissenschaft liegen und rein persönliche Gründe hatten. Die für meine Auffassung entscheidendste Schrift ist „die Einleitung in die Philosophie der Pädagogik vom Jahre 1845." Es enthält diese eine weitere Ausführung meiner Doctor-Abhandlung und diese wurde wenigstens mit grossem Wohlwollen, vielleicht darf ich sagen, mit grosser Auszeichnung von der phi-

---

in pädagogischer Beziehung leisteten, ankündigte. Es war also die Herausgabe des Lepelletier sowohl etwas ganz Neues wie für die gelehrte Gestaltung der pädagogischen Wissenschaft etwas Wichtiges, und dennoch sind von dieser Schrift keine 100 Exemplare in ganz Deutschland abgesetzt worden. Diess soll nur den Beweis geben, dass die Pädagogik wie andere Wissenschaften, die unablässig forschen und mit Gelehrsamkeit sich anfüllen, noch gar nicht da ist. Darum kommt es vor Allem darauf an, dass die Geschichte der Erziehung bearbeitet werde, eher ist an eine gleichmässige Einordnung der Pädagogik unter die anderen Wissenschaften nicht zu denken. Eine Wissenschaft, die nicht zugleich auf historischer Gelehrsamkeit beruht, ist keine Wissenschaft.

losophischen Facultät, bei der ich mich habilitirte, beurtheilt. Ich sage das deshalb, weil ich später auf einmal ganz wegen derselben Schrift so stark verfolgt und angefeindet wurde. Aber ohne rechts und links zu sehen, ich habe nirgends einen wirklichen Versuch gefunden, sie zu widerlegen. Ihre Grundgedanken enthalten besonders dreierlei, 1) den Beweis, dass ohne Geschichte der Erziehung die Pädagogik nie eine ordentliche Wisssenschaft werden kann, 2) den Beweis, dass die Pädagogik als Wissenschaft von der Philosophie und ganz besonders von der Ethik abhängt, und 3) dass, weil die Psychologie und Ethik stets noch im Werden begriffen und erst in dem letzten Decennium kräftig in Angriff genommene Wissenschaften seien, die Pädagogik naturgemäss noch in ihrer Kindheit stehe. Es mag denn auch schwer seyn, diese 3 Sätze zu widerlegen. Da weder die Geschichte der Erziehung, noch die Psychologie, noch die Ethik bisher vollendete Wissenschaften sind, so suchte die genannte Schrift es plausibel zu machen, dass ganz natürlich auch nicht die Pädogogik bisher eine ordentliche Wissenschaft habe werden können und ganz naturgemäss nicht des Ansehens und der Autorität sich erfreue, wie andere Wissenschaften. Wer möchte dies bezweifeln? Rosenkranz behauptet, es sei falsch, dass ich die Geschichte der Erziehung zum ersten Theil des Systems mache. Aber soll nicht die Pädagogik sich mit dem Menschen von heute beschäftigen? Und ist der Mensch von heute nicht Resultat der ganzen Vergangenheit? Wenn Rosenkranz sagt, dass die Wissenschaft vom Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen hin ihre Bewegung machen muss, so hat er ganz recht und nicht nöthig mir das zu sagen, und auch darin, dass die Geschichte der Erziehung nicht das Moment ihrer Allgemeinheit ist, hat er ganz recht. Da wo die eigentliche Erziehungslehre in meinem System oder das eigentliche System der Erziehungslehre selbst beginnt, nemlich in dem von mir bezeichneten dritten Theil, da befolge ich gewiss dieses Gesetz der Bewegung vom Allgemeinen durch das Beson-

dere zum Einzelnen ganz treu. Wenn Rosenkranz mich ferner fragt, wo in meinem System Platz für die so wichtige Didactik bleibe, so habe ich daran erfahren, wie schwer es ist, eine Einleitung verständlich zu machen, wenn nicht die Ausführung im Einzelnen mitfolgt. Denn wo kann anders die Lehre der Didactik Platz finden, als in der Epoche der Moralität, wie ich sie nenne? Wir beginnen doch wohl den eigentlichen Unterricht dann, wenn das Individuum anfängt, sich von sich selbst und von der Welt zu unterscheiden und beenden den eigentlichen Unterricht da, wo das Individuum selbstständiges Subject geworden ist, was ich unter der Epoche der Sittlichkeit verstehe. Jedenfalls ist durch die Form, welche ich der Pädagogik als Wissenschaft gegeben habe, Eins gewonnen, nämlich die Nothwendigkeit eines ausgebreiteten Studiums und die Ausscheidung der modernen Gewohnheit, dass jeder Beliebige über Pädagogik schreiben und mitsprechen könne. Ohne Studium der Geschichte der Erziehung, ohne Studium der Psychologie und Ethik ist die Pädagogik als Wissenschaft undenkbar, d. h. ohne Philosophie ist sie undenkbar. Immerhin kann dabei über Manches im Einzelnen eine Differenz seyn.

Leid hat es mir gethan, dass mein theurer Lehrer Lübker in einer ausführlichen Critik der genannten Schrift, welche Critik nun wieder in seinen vor Kurzem herausgegebenen vermischten Schriften erschienen ist, für die ich ihm sonst herzlichen Dank weiss, ihr den specifisch-christlichen Charakter abspricht. Es ist überhaupt schwer, auf einen Vorwurf mangelnder christlicher Gesinnung zu antworten. Gebe ich mich der Hoffnung hin, dass, wenn erst ausführlichere Arbeiten von mir vorliegen, Lübker seine Ansicht über diesen wichtigen und entscheidenden Punkt vielleicht ändern wird. Es gilt vor Allem, recht tüchtig und eifrig weiter zu streben, und in Wahrheit so wenig sehe ich dasjenige, was bisher von mir vorliegt, als vollendet und abgeschlossen an, dass ich oft erschrecke bei dem Gedanken an die Arbeit, die mir nach meinem Plane noch bevorsteht, um nur mir selbst einigermassen zu

genügen. Aber es muss auch die Stellung in der Beurtheilung Anderer nicht ganz verrückt werden. Ich habe einmal die Bemerkung gemacht, „dass ich durch das Studium der Philosophie dahin gekommen sei, die Pädagogik als eine nothwendige Wissenschaft zu fordern und deshalb sie zu bearbeiten.“ Der Sinn, der darin liegt, ist ja einfach genug, „die Philosophie kann nicht mit der Ethik schliessen, sie muss zur Pädagogik übergehn.“ Platon, Aristoteles, Schleiermacher, Hegel zeigen, dass es so ist. Da ging das nun aber gleich über mich her, „meine Pädagogik tauge natürlich nichts, denn ich lege ja selbst das Bekenntniss ab, dass ich nur durch das philosophische Studium zur Pädagogik gekommen sey, mithin hätte ich ja vorher keine praktischen Erfahrungen gemacht, eine Pädagogik ohne praktische Erfahrung könne aber nur ein Hirngespinst seyn, unbrauchbar und ungeniessbar.“ Diese Helden! Dass ich doch so unglücklich seyn sollte, nicht zu erzählen, was wirklich der phänomenologische Weg in meiner Lebensentwicklung war, wie ich zuerst dazu kam, mich auf das Studium der Pädagogik zu werfen, nämlich lediglich durch die Erfahrungen, die ich als praktischer Pädagog machte. Wer käme denn doch auch jemals dazu, einer so undankbaren Wissenschaft, wie die Pädagogik ist, sein Leben zu widmen, wenn nicht die ernsteste Lebensanschauung dazu brächte! Weiss doch der Himmel, was die Menschen sich unter einem Philosophen denken. Ob sie meinen, dass ein solcher von der Wiege auf wie ein Lama von der Welt abgeschieden wird, Nichts sieht, hört und erlebt*)? Dieses alberne Geschwätz über Erfahrung! Der Mensch hat Nichts, ohne es erfahren zu haben, auch das speculativste Denken ist nicht ohne Erfahrung; Alles muss erfahren seyn, das Denken nicht weniger als die Religion. Ich meinestheils habe seit meinem vierzehnten Jahre bis auf den heutigen Tag unausgesetzt unterrichtet, bin Er-

*) Noch eine eben gekrönte Preisschrift erlaubt sich die Bemerkung: „die jetzt herrschende speculative Philosophie vernichtet das Leben in seiner Wirklichkeit.“ Sic!

zieher gewesen unter den mannigfaltigsten schwierigsten Verhältnissen, habe endlich einen grossen Theil Europas bereist, um das Unterrichtswesen und Erziehungswesen in anderen Ländern kennen zu lernen (eine Erfahrung, die für einen Pädagogen alle übrigen Erfahrungen, die er sonst machen kann, überragt), kurz, wenn der Genius der Wissenschaft mich eben so reich beschützte, wie die Göttin Erfahrung mir von Kindheit an stets günstig gewesen ist, so würde ich mich selbst beneiden. Ueberhaupt aber ist meine ganze Auffassung von der Wissenschaft die, dass sie im Leben wurzeln muss und sonst nichts taugt, und wie weit ich in dieser Ansicht gehe, das kann Jeder ersehn, der sich die Mühe geben will, meine Broschüre zu lesen „Wie man in Frankreich mit der deutschen Philosophie umgeht", wo ich denn wiederum wahrscheinlich den Deutschen zu weit gegangen seyn mag, da ich den Stab breche über das gegenwärtige nur auf Theorie hinzielende deutsche unglückselige Erziehungs- und Unterrichtswesen und als ein enthusiastischer Verehrer der praktischen englischen Nation auftrete. — Eben so aber sage ich auch, dass die Erfahrung nicht ausreicht, sondern dass das Denken der Regulator und das Correktiv der Erfahrung seyn muss, dass alle Erfahrung ohne Denken nichts hilft*).

*) Gar leicht auch entsteht die Vorstellung, dass, wenn Jemand die Pädagogik als Wissenschaft so hoch stellt, ein solcher in höheren Regionen schwebe und um die kleineren Sachen, z. B. die Volksschule und die Volksschullehrer, sich nicht bekümmere. Wahre Wissenschaft verfährt grade anders, auf das scheinbar Kleinste richtet sie ihr Augenmerk besonders. Welchen Werth ich auf die Volksschule lege, davon habe ich seit 1848 wohl Beweise genug gegeben. Wie ich auf jede Erscheinung meine Aufmerksamkeit richte, davon mag auch zeugen, dass ich für die Wahrheiten der Fröbel'schen Lehre in den gefährlichsten Zeiten als ein Vorkämpfer aufgetreten bin und gegen alle Angriffe der Bitterkeit und des Hohnes selbst einen Kindergarten mit habe errichten helfen. Auch sonst habe ich bewiesen, dass ich für die Volksschule auch praktisch aufgetreten bin, indem die Volksschule in Kiel meinen Bestrebungen wenigstens eine sehr wesentliche Verbesserung zu verdanken hat.

Ich kenne den Satz des seligen Schwarz „nur völlige Reife berechtige zum Schreiben über Pädagogik“ nicht nur äusserlich, sondern unterschreibe ihn von ganzem Herzen und meine auch bewiesen zu haben, dass ich ihn kenne. Denn was habe ich denn bisher anders geschrieben, als nur geringe Bruchstücke, und warum hat man nicht der Vermuthung Raum gegeben, dass ich das nur that, dass ich nur deshalb mit ausführlicheren grösseren Werken zurückhalte, weil dieser Satz von Schwarz in meiner Seele lebt? Die Aufgabe, die ich mir von der Pädagogik als Wissenschaft gestellt habe, ist sehr hoch, ich darf vielleicht sagen, so hoch, wie sie bisher noch Keiner gestellt hat, der Umfang, den ich ihr bezeichnet habe, ist so weit, wie bisher noch Keiner ihn beschrieben hat, die Studien, die ich ihr als Voraussetzungen vindicire, sind so umfassend, wie noch Keiner sie verlangt hat. Man kann sagen, diess sey irrig, man wird aber einräumen, dass solche Anforderungen, die man an eine Wissenschaft macht, weit entfernt sind, in demjenigen, der eine solche Wissenschaft lehrt, Hochmuth und Fertigseyn hervorzurufen. Ich halte die Geschichte der Philosophie, die Philosophie der Geschichte, die Psychologie, die Logik und Metaphysik, die Ethik, die Geschichte der Erziehung für unumgänglich nothwendige Wissenschaften für tüchtige Bearbeitung der Pädagogik und deshalb lese ich fortwährend in entsprechender Abwechslung über diese eben genannten Wissenschaften. Ja, ich halte philosopsische Kunstgeschichte und entwickelte Kunstkennerschaft ebenfalls nothwendig für eine tüchtige Gestaltung der Pädagogik und deshalb habe ich seit einigen Jahren auch über Kunstgeschichte zu lesen angefangen*). Ich halte unsere moderne deutsche Erziehung für eine höchst unglückliche und verfehlte und

*) Die eben von mir herausgegebene Schrift „das Kieler Kunstmuseum,“ welche eine kurze Einleitung in das Studium der Kunst enthält, ist nur aus dieser Absicht hervorgegangen, namentlich unsere Studirenden und die Primaner unserer Gelehrtenschulen auf die Bedeutung der Kunst für's Leben aufmerksam zu machen.

gebe Hettner Recht, wenn er in seiner Vorschule zur bildenden Kunst der Alten sagt „hoffentlich kommt recht bald eine freudige Zukunft, in der man dann auch wieder einsehn wird, dass eine harmonische, ächt menschliche Erziehung ohne eine reine Geschmacksbildung schlechterdings undenkbar ist. Heutzutage ist man freilich von diesem Bedürfniss noch sehr wenig durchdrungen." Ausserdem halte ich reiche Erfahrungen für nothwendig und besonders die nur durch eigene Anschauung zu gewinnende Einsicht in das Erziehungs- und Unterrichtswesen anderer Länder Europas. Diess Alles in Betracht gezogen, muss man ein ziemlich hohes Alter erreicht haben, bevor man als pädagogischer Schriftsteller mit sich selbst zufrieden seyn kann, auch wenn man immer den grössten Fleiss und eine unermüdliche Ausdauer in seinem Forschen und Streben an den Tag legt, und dabei wird immer Einem das Wort Göthe's in seinem mächtigen Trauergesang auf den Euphorion im zweiten Theil des Faust wehmüthig entgegentreten: „Wem gelingt es?"

Da bleibt Einem kein anderer Trost, als das Wort des Dichters:

> Wer fertig ist, dem ist nichts recht zu machen,
> Ein Werdender wird immer dankbar seyn.

Wer fertig ist, dem werden auch diese Ansichten Hegel's über Erziehung und Unterricht werthlos seyn, während ein Werdender sicherlich auch für diese dankbar seyn wird. Der Werdende (und wir sind werdend, so lange wir leben) wird dankbar ausrufen: also Hegel, der so viele Dinge, so Grosses geleistet hat, der hat auch einige Bausteine hinterlassen zur tiefern Betrachtung allerlei Fragen, die sich auf die wichtigen Gegenstände der Erziehung und des Unterrichts beziehen, das habe ich nicht gewusst und nicht erwartet. Ein Werdender überhebt sich nicht, ein Werdender freut sich über alles Gute, wo er es findet. Es wird und soll heissen, diess, was in diesem Werk von Hegel über Erziehung und Unterricht vorliegt, ist bitterlich wenig in Vergleich zu dem, was er

hätte schreiben und sagen können, wenn Gott ihn am Leben erhalten hätte und er Zeit gewonnen hätte, die Erziehungsfrage systematisch zu behandeln, aber auch über dieses Wenige wollen wir uns herzlich freuen, und freuen wollen wir uns auch, dass Jemand dieses Wenige endlich geordnet hat und jedem Gebildeten zum Genusse gegeben hat.

Damit möge denn dieses Werk seine Wanderung beginnen. Ich habe nun nur noch einige äusserliche Bemerkungen hinzuzufügen. Der zweite und dritte Theil sollen erscheinen sobald als möglich; im Manuscript sind sie, wie schon erwähnt, fertig. Sie hätten sehr wohl alle in Einem Bande erscheinen können; aber es schien mir praktischer, jeden Theil für sich herauszugeben; die Anschaffung wird dann leichter möglich. Dazu kommt ferner, dass, wenn Hegel's Sprache in diesem Werk im Ganzen einfach ist, sie doch niemals ganz leicht ohne Anstrengung sich lesen ässt, und da ist es gut, nicht zu viel auf einmal zu geben. Ich bitte den Leser, dass, wenn ihm eine Stelle zu schwierig wird, er sie nur ohne Weiteres überschlage; die ganz schwierigen Stellen sind denn auch besonders für die Studirenden von Fach. Von Socrates wird erzählt, dass er von einem Werke des Heracleitos gesagt habe, das er nicht ganz verstand: „was ich verstanden habe, das ist vortrefflich und was ich nicht verstanden habe, davon glaube ich auch, dass es vortrefflich ist, es gehört aber ein delischer Schwimmer dazu, es zu verstehn.“ Um Hegel ganz zu verstehn, dazu ist das angestrengteste philosophische Studium erforderlich; wer aber Etwas, weil er es nicht versteht, deshalb gleich für verkehrt und dummes Zeug erklärt, der vergisst die einfache Frage an sich zu richten, ob nicht zunächst er selbst vielleicht nicht reif und gebildet genug sey, es zu verstehn. Da Hegel wegen seiner Unverständlichkeit so verschrieen ist, so wird es die Leser überraschen, dass mit Ausnahme weniger Stellen Alles in diesem Theil, wie namentlich in den beiden folgenden

Theilen ganz einfach und verständlich ist. Um überhaupt dem Leser Gelegenheit zu geben, in aller Kürze sich davon zu überzeugen, ob er etwas Lesenswerthes und Verständliches in diesem ersten Theil finden wird, rathe ich ihm, im Index irgend ein Lieblingsthema auszusuchen und diess im Texte nachzulesen, oder, wenn der Leser mir persönlich einen besondern Gefallen erzeigen will, so bitte ich ihn, gleich p. 64 — 75 aufzuschlagen und den dort stehenden Abschnitt „über die Lebensalter" durchzulesen. Der wird ein für alle Mal ihn überzeugen, dass Hegel pädagogischen Sinn und pädagogische Beurtheilung hat, so wie, dass er höchst einfach und elegant schreiben konnte.

Ich wiederhole noch einmal, der Ernst bei Hegel, seine Ueberzeugung von der Bedeutung und der Heiligkeit der Erziehung wird überall dem Leser entgegentreten, und mit einem solchen Mann zu verkehren, ist bei unsern modernen, schwankenden und oberflächlichen Erziehungsverhältnissen wohl der Mühe werth und ein Genuss.

Wer nicht für die Frage der Erziehung und des Unterrichts Interesse hat, der ist überhaupt noch nicht zum Ernst des Lebens erwacht, der träumt noch, der spielt noch, der ist noch reiner Egoist und fühlt nicht für seine Mitmenschen. Und wem die letzten Jahre nicht diese Frage zu einer der ersten und wichtigsten gemacht haben, der hat diese Jahre verlebt, ohne etwas von dem zu begreifen, was um ihn her vor sich gegangen ist.

Wie sehr die Frage nach der Erziehung sonst bei kundigen Leuten, welche die Welt, wie sie ist, begreifen, jetzt obenangestellt wird, davon hat England am 10. Februar d. J. ein merkwürdiges Beispiel abgelegt. Denn am 10. Februar bei Eröffnung des Parlamentes sagte Lord John Russell unter grossem Beifall des Hauses: „in Kurzem werde er die Aufmerksamkeit der Gesetzgebung für die wichtigste aller socialen Fragen, für die Volkserziehung, in Anspruch nehmen; die Frage dränge sich täglich mehr in den Vordergrund und von ihrer Entschei-

dung hänge die Zukunft Englands ab; aber nicht bloss die Volksschule müsse der Regierung am Herzen liegen, auch die Hochschule bedürfe der Reform und Hebung." Das sagt England, das einzige Land, das bisher unter die Stürme der Zeit ruhig und unversehrt hindurchgeschritten ist!

Kiel, den 19. Februar 1853.

Der Herausgeber.

Druckfehler.

p. 4 Zeile 2 von Oben statt: „in welchen einestheils die ganze Weltanschauung Hegels enthalten ist" lies: „in welchen ein Theil der Weltanschauung Hegels enthalten ist."
p. 11 Zeile 6 von Unten statt: se lies: es.
p. 13 Das dritte Citat von oben ist nicht aus Band II b, sondern VII b.
p. 14 Zeile 5 von Unten statt „acht meinen Theil" lies: „macht einen Theil."
p. 15 in der Anmerkung statt „Frühere" lies: „Früheres."
p. 21 statt VII, 313 lies: VII b, 313.
p. 29 erste Zeile von Oben statt „derntheils" lies: „anderntheils."
p. 40 Zeile 14 von Oben statt „in die besondere" lies: „in die besondern."
p. 44 statt XIII, 200 lies: XVIII, 200.
p. 53 statt VIII, 229 lies: VIII, 292.
p. 58 statt VII, 276 lies: VII b, 276.
p. 82 statt 191 lies: V, 191.
p. 88 statt VIIb, 97 lies: VIIb, 131.
p. 92 statt VII, 302—324 lies: VII, 302—304.
p. 98 statt XIV lies: XVI.
p. 110 Zeile 17 von Unten statt: das Gefühl lies: als Gefühl.

Inhalt des ersten Theils.

Dritter Abschnitt.

Urtheile über verschiedene pädagogische Puncte, z. B. über Methode, Unterrichtsgegenstände, Behandlung des Zöglings, Disciplin u. s. w. p. 82—120.

Erster Theil.

Zum Begriff der Erziehung, zur anthropologisch-psychologischen und ethisch-politischen Basis, so wie zur Methodik der Erziehungslehre Gehöriges.

Einleitung in den ersten Theil.

Die Freunde und Kenner der Pädagogik sind ohne Ausnahme darin einverstanden, dass ohne ein tieferes Studium der Psychologie und der praktischen Philosophie (der Ethik und Politik) ein gedeihliches pädagogisches Studium unmöglich ist. Grade aber das Studium dieser beiden Wissenschaften wird so sehr vernachlässigt. Wenigstens habe ich die Erfahrung gemacht, dass diejenigen Studirenden, welche eine pädagogische Vorlesung bei mir hörten oder Mitglieder des pädagogischen Seminars waren, in der Regel gar keine Studien in diesen Wissenschaften gemacht hatten. Die Psychologie namentlich gehört zu denjenigen Gegenständen, über die Jeder nach seinem natürlichen Verstande aburtheilen zu können sich berechtigt glaubt, während grade von Allen, welche diese Wissenschaft lehren, eingestanden wird, dass kaum irgend eine andere Wissenschaft so schwierig ist, wie diese.

Wie aphoristisch nun auch die Untersuchungen sind, welche der Leser in diesem ersten Theile finden wird, so sind sie doch besonders dazu geeignet, das Auge auf die Tiefen des Ethischen und Psychologischen hinzuwenden und, weil es grade solche Stellen sind, welche direkt auf die Pädagogik sich beziehen, den Zusammenhang zwischen dem Ethischen und Pädagogischen und dem Psychologischen und Pädagogischen aufzuweisen und den Sinn für diese Studien zu erwecken. Ich würde daher keine weitere Bemerkung über diesen ersten Theil machen, wenn es nicht mein Wunsch wäre, dass auch solche, welche von der neueren Philosophie keine Notiz haben nehmen können, dieses Werk ihrer Theilnahme würdigen möchten, und für solche ist allerdings eine Art Kenntniss der allgemeinen Weltanschauung, von welcher die Stellen in diesem ersten Theil Abbilder sind, nothwendig und un-

entbehrlich. Besonders würden die beiden ersten Citate (und deshalb sind es auch die ersten), in welchen einestheils die ganze Weltanschauung Hegels enthalten ist, und für eine Neugestaltung der Pädagogik vielleicht der Grundstein gelegt ist, schwerlich von Allen in diesem Sinne gelesen und verstanden werden, wenn nicht die in diesen Stellen herrschende prägnante Terminologie vorher einigermaasen erklärt und der Sinn dieser Stellen in freierer Weise vorher angegeben würde.

Hegel unterscheidet, ganz wie der orthodoxe Theologe, den Menschen in seiner ewigen ursprünglichen Natur und den Menschen in seiner empirischen Gestalt. Kein Philosoph hat so oft und so stark die Ansicht ausgesprochen, dass der natürliche Mensch von Hause aus gar nichts tauge, ganz und gar in Widerspruch stehe mit dem, was er seiner ewigen Natur nach seyn solle, als Hegel, so dass er der Liebling selbst der orthodoxesten Theologen seyn müsste, wenn er nicht ein Wort über den Sündenfall ausgesprochen hätte, welches auf den ersten Schein der orthodoxen Lehre schnurstracks zuwiderläuft. Er erklärt nämlich den Sündenfall nicht bloss für ein einmal geschehenes Factum, eine bloss einzelne Geschichte, sondern zugleich für eine allgemeine Geschichte, eine nothwendige Erscheinung an jedem Menschen. Aber sehen wir wohl zu, dass wir im Urtheil über Andere gerecht sind, und ich wenigstens habe die Ueberzeugung, dass dieses Wort Hegels über den Sündenfall eine Erklärung verlangt, welche in vielfacher Beziehung Vernunft und Glauben in Einklang zu bringen im Stande ist. Zu dieser Erklärung gelangen wir am besten, wenn wir zuerst Hegels Anschauung von dem einzelnen Menschen als solchen uns klar zu machen suchen.

Jeder Mensch wird als Kind geboren und es ist ein weiter Weg von der Wiege bis zur Reife des Geistes, oder um theologisch zu reden, bis zum Kinde Gottes. Von dem Kinde in der Wiege nun sagt Hegel, dass der Anblick seiner Unschuld freilich scheinbar etwas Schönes sey, aber in Wahrheit sey diese Unschuld und diese Reinheit nicht das Ziel, wozu Gott den Menschen geschaffen habe, sondern das Ziel des Menschen sey die Befreiung von sich selbst, von allen seinen particularen, selbstsüchtigen, einseitigen Wünschen, Neigungen, Vorstellungen, Trieben, die wahrhaft bewusste Liebe zum Guten des Guten wegen, der enthu-

siastische Eifer für die praktische Durchführung des Guten in der Welt um des Guten willen, und erst der Mensch, welcher so weit gekommen sey, sey ein wahrer Mensch. Einen Menschen nun in der beschriebenen wahren Gestalt nennt Hegel sittlich, einen Menschen in seiner empirischen Gestalt natürlich und dieser natürliche Zustand ist nach Hegel der böse, der nicht bleiben darf, sondern aufgehoben und überwunden werden soll. Nach Hegel aber hat Gott absichtlich den Menschen so natürlich geschaffen, weil das Wesen des Menschen die Freiheit und der Geist ist und Freiheit und Geist einzig und allein darin bestehen, das Natürliche zu überwinden (zu negiren) durch schwere Arbeit, viel Beten und Ringen, energische Resignation, Emporschwung zum Allgemeinen. Darum ist der Gedanke des ersten Sündenfalls in dem Sinne, dass der Mensch aus seiner natürlichen Unschuld heraustrat und zum Wissen dessen, was gut und böse sey, gelangte, etwas im Begriffe der Freiheit und des Geistes Liegendes und mithin auch ein ewiges Ereigniss, ein nothwendiges Ereigniss für jeden Menschen, der Gott sich nähern will.

Aber damit, dass der Mensch anfängt, sich gegen seinen ersten natürlichen Zustand zu empören, ist er noch lange nicht frei, noch lange nicht sittlich, und es fragt sich nun, was nach Hegel erforderlich ist, um zur wahren Freiheit zu gelangen. Wenn Hegel nun auch nicht directe antwortet: „der Mensch wird frei durch Gnade“, so kommt er dennoch, wie wir sehn werden, im letzten Grunde auf diese Antwort zurück. Zunächst nämlich enthält der Begriff der Gnade auch nach der orthodoxen Ansicht den Gegensatz gegen eigenes Verdienst, und ist es Hegel nie eingefallen, zu behaupten, dass der Mensch allein durch sich selber gerecht werden könne. Dieses anzunehmen verhinderte ihn eine zwiefache philosophische Erkenntniss. Erstens nämlich ist ihm jeder Mensch ein bestimmtes Glied in dem grossen Ganzen der Weltgeschichte als der Darstellung und Realisirung des Göttlichen auf Erden, und dieser bestimmte Beruf eines Jeden ist ihm nach Hegel angeboren, mitgegeben, also nicht sein Verdienst, und zweitens gelangt der Mensch nach Hegel zu seinem wahren Beruf, zu seiner göttlichen Bestimmung nur durch eine Wiedergeburt, welche ebenfalls nicht das Werk des einzelnen Menschen, sondern zum allergrössten Theil das Werk der Erziehung ist. Unter

Erziehung versteht Hegel dann freilich nicht bloss den Unterricht in der Schule, nicht bloss die Erziehung der Eltern, sondern den gesammten directen und indirecten Einfluss aller umgebenden Verhältnisse, und niemals hat ein Philosoph stärker an die Gegenwart des Göttlichen in der Welt, fester an das Walten einer Vorsehung in der Geschichte geglaubt, als Hegel.

Wenn Hegel daher in der ersten Stelle, welche man in diesem Werke finden wird, sich so ausspricht: „die Pädagogik ist die Kunst den Menschen sittlich zu machen", so dürfte nun wohl diese Stelle im Sinne Hegels verstanden werden und wäre keine weitere Bemerkung zu dieser Stelle mehr erforderlich, wenn ich nicht aus Erfahrung wüsste, welchen Anstoss der Ausdruck „machen" erregt und wie schiefe Auffassung dadurch dieser Gedanke Hegels erlitten hat*). Diejenigen aber, welche meinen, dass in diesem Ausdrucke „machen" der Sinn läge, es vollziehe der Lehrer und Erzieher die Wiedergeburt des natürlichen und unmündigen Kindes, haben von Hegel keine Ahndung. Er ist es nämlich, der zuerst wieder so recht gründlich die sokratische Lehre geltend gemacht hat, dass durchaus nichts in den Menschen hineinkommen könne, was nicht schon der Potenz nach in ihm liege. Man kann daher nie aus einem Menschen etwas in dem Sinne machen, wie man aus Stein eine Statue macht; und wenigstens hat nach Hegel der Begriff der Erziehung den schönen Sinn gewonnen, dass ein Lehrer fortan nie sich selbst zum Inhalt des Lehrens und Unterrichtens machen kann, sondern dass nur der ein wahrer Lehrer ist, welcher stets den Zögling in seiner objectiven Bedeutung und Berechtigung d. h. nach seiner bestimmten Anlage, seinem von Gott bestimmten Beruf, und unter der grossen Idee der Menschheit und fortwährenden Anschauung des Göttlichen vor Augen hat; ja es sinkt nach Hegel der Lehrer und Erzieher so recht zu einem Werkzeug höherer Hand herab. Wohl aber (und darüber muss man sich freuen) fasst Hegel das Ver-

*) Grade noch das allerneueste Werk auf dem Gebiete der Pädagogik „Allgemeine Pädagogik von Th. Waitz" erwähnt diese Stelle Hegels p. 68 in einer Weise, wonach gradezu „Mechanisirung des Geistigen" Aufgabe der Pädagogik nach Hegel wäre. Zum Glücke und unserm Troste fügt Waitz hinzu, „dass diess freilich in Widerspruch mit Hegels sonstigen Lehren stehe."

hältniss der Vorsehung zur Führung des Menschengeschlechts so auf, dass Gott die Macht der Erziehung in die Hand der reifern Menschheit legend die Wiedergeburt der unmündigen Kindheit durch die Erziehung bedingt seyn lässt, und ist ihm also die Erziehung das fortwährende Gnadenwerk, welches an den Einzelnen vollzogen wird.

Wenn ein Mensch gar nicht erzogen und bloss thierisch ernährt aller Lehre und alles menschlichen Umgangs bis zu seinem sechszehnten Lebensjahre beraubt würde, so würde ein solcher Mensch nach Hegel jede Möglichkeit, hier auf Erden noch ein gebildetes und vernünftiges Wesen zu werden, verloren haben und Hegel würde behaupten, dass dies Gottes Wille wäre, weil nach ottes Plan der Mensch, so hoch auch seine Bestimmung ist, ohne Erziehung und allein stehend nicht zur Freiheit gelangen kann. Es folgt also, dass die Erziehung eine absolute Bedeutung hat und selbst Gottes Allmacht sie nicht aufheben kann, weil sie ursprünglich und von Ewigkeit her mit dem Begriff der Menschheit von Gott gesetzt ist. Wenn aber ein Mensch von der Wiege bis zum reiferen Alter in dem Schoosse der Frömmigkeit, Weisheit und Tugend getragen und durch besondere Ereignisse und Wege der Vorsehung erschüttert und geläutert zu einer edlen Gestalt sich emporarbeitete, so würde Hegel von einem solchen Menschen sagen, dass er, was er sey, am meisten der Erziehung verdanke und damit sich selber wenig, Gott aber Alles verdanke. Eben so sehr aber hebt Hegel keineswegs die Selbstständigkeit des Subjects auf, das liberum arbitrium, und würde behaupten, dass trotz der besten Erziehung und der glücklichsten Umstände der Mensch, weil er frei ist, alle Voraussetzungen zerstören und ein Missrathener, Böser, werden könne. Der Mensch selbst hat im letzten Grunde zu entscheiden, sonst wäre er nicht frei, nicht zurechnungsfähig.

Einen fertigen edeln und freien Menschen nennt Hegel sittlich. Sittlich ist ihm der Mensch, in welchem das Geistige, Gute und Schöne zur „zweiten Natur" oder, was dasselbe sagen will, zur „Gewohnheit" geworden ist, und zur Gewohnheit kann das Geistige in einem Menschen nach Hegel nur werden durch die Hülfe der Erziehung. Deshalb kann einem Menschen auch das Böse zur zweiten Natur oder zur Gewohnheit werden durch eine

schlechte Erziehung. Die Erziehung bleibt also immer dasjenige, wovon bis zur Stufe der vollen Selbstbestimmung in einem Subject zu einem grossen Theile dessen Wohl oder Verderben abhängt, weil die Erziehung eine Gewöhnung ist und keine Richtung des Geistes und Charakters ohne Gewöhnung oder Gewohnheit sich fixiren kann.

Auch diesen so wichtigen Begriff der „Gewohnheit" hat Hegel zuerst in seiner hohen Bedeutung wissenschaftlich dargestellt; ja man darf behaupten, dass dieser Begriff in seiner ganzen Lehre der Anthropologie und Psychologie das Bestimmende und durch den ganzen Prozess des Geistes sich Hindurchziehende ist. Es wird denn auch hoffentlich mit der Zeit erkannt werden, dass für wahre Erziehung und gedeihlichen Unterricht kaum ein anderer Begriff wichtiger ist, als der der Gewohnheit.

Um diese Ausdrücke „sittlich", „zweite Natur", „Gewohnheit" dreht sich das erste Citat. Ebenso enthielt aber zugleich der Ausdruck „sittlich" einen Gegensatz gegen „natürlich" und dieser letzte Ausdruck muss uns wieder auf den Sündenfall zurückführen.

Vergegenwärtigen wir uns denn nun Hegels Ausdruck über den Sündenfall, so mag die bisherige Darstellung bewiesen haben, dass diese eine Seite in der Auffassung des Sündenfalls, wonach jeder Mensch seine erste natürliche Natur, seine Kindes-Unschuld vernichten muss, um ein freier geistiger Mensch zu werden, wohl auf eine allgemeine Anerkennung Anspruch machen darf. Aber die Geschichte des Sündenfalls enthält nun noch die besonders positive Bestimmung, dass einerseits dadurch die Menschheit von Gott abgefallen, die ursprüngliche Anlage der Menschen verdunkelt und geschwächt worden sei, andrerseits die Erbsünde die Menschheit von Geschlecht zu Geschlecht mit ihrem Gift inficirend immer tiefer ins Elend gestürzt habe, bis endlich, als das Elend den höchsten Grad erreicht hatte, Gott seinen Sohn sandte. Treibt man nun die Ansicht von dem Sündenfall so weit, dass durch ihn die Menschheit in ihrer ursprünglichen Gottähnlichkeit der Potenz nach durchaus vernichtet worden sei, so hat allerdings Hegel diese Ansicht nicht; sondern lässt er im Gegentheil, wie seine Philosophie der Geschichte uns lehrt, die Menschheit von ihrer ersten rohen Gestalt durch ihre ursprüng-

liche göttliche Potenz zu einer immer reiferen und klareren Erkenntniss Gottes allmählich sich hinaufarbeiten, und behauptet er, dass dieses der von Gott der Menschheit gegebene Begriff der Freiheit verlangt. Hegel hat also nicht einen Zusammenhang zwischen dem historischen Sündenfall im theologischen Sinn und dem Gnadenwerk der Erlösung durch Christum, d. h. Hegel hat sich nie vorgestellt, dass der Sündenfall nothwendig war, damit Christus käme, sondern Christus ist ihm die nothwendige, mit dem Begriff der Menschheit gesetzte Erscheinung, die kommen musste, als die Zeit erfüllt war, d. h. als die Menschheit so weit gerungen und gearbeitet hatte, dass sie zur wahren Einsicht in ihre eigene Natur, als ihrem Wesen nach wahrhaft göttliche, reif und fähig wurde. Der ganze Prozess der Göttergeschichte ist ihm die sich steigernde continuirliche Offenbarung Gottes, und so viel Inhalt in einer Religion war, so viel wusste auch die jedesmalige Menschheit von Gott. Christus ist Hegeln daher keine abnorme Erscheinung, welche durch eine besondere Willensänderung Gottes hervorgerufen wurde, sondern Christus ist ihm von Anfang an in der Idee Gottes so vorgedacht, wie jede andere Religion vor der christlichen. Gleichwie ein Kind von Gott eine andere Vorstellung haben muss, als der reifere Geist, so ist auch die ganze Entwickelung der Religionen die jedesmalige adäquate Form der geistigen Verfassung der Menschheit. Die Geschichte stellt Hegel sich vor als die Erziehung der Menschheit durch Gott, wie Lessing und Herder vor ihm, und wie ein weiser Erzieher einem Geiste nicht mehr bieten darf, als er vertragen und fassen kann, so stellt die Geschichte Gott als den weisen Erzieher dar, welcher die Menschheit von ihrer Kindheit allmählig bis zum reiferen Alter hinaufführte.

Wohl aber musste Hegel eine Erbsünde annehmen, und wer von Hegel meint, dass er das nicht thue, hat zum Wenigsten nicht seine Lehre des subjectiven Geistes gelesen. Denn die Zeugung ist nach Hegel die Fortpflanzung der Totalität des Menschen und wenn auch nur die leiblichen Gebrechen sich fortpflanzen, so ist damit *eo ipso* eine Depression des Geistes gegeben. Es ist das Traurige, dass eine speculative Form von dem gewöhnlichen Verstande immer nur in ihrer Halbheit aufgefasst wird. So hat Hegel gesagt, „das Böse ist nur ein Schein" und hat man das

so gedeutet, als sage er, das Böse existire gar nicht. Die positive Gestalt des Bösen in der Welt hat Hegel in der That nie geleugnet; wenn er aber das Böse einen Schein nennt, so meint er damit, dass es Gott gegenüber keine ewige Dauer habe, nur Gott allein müsse am Schluss triumphiren, denn nur Gott sey ewig. Darum eben legt er ein so unendliches Gewicht auf die Erziehung, auf die Gewohnheit, weil das Böse so leicht zur zweiten Natur und nur durch eine fromme wahrhafte Erziehung in dem Menschen der Boden für das Gute empfänglich gemacht werden kann. Nachdem aber durch die letzte Offenbarung Gottes in Christo dem Menschen Alles gegeben ist, giebt Gott dem Menschen nichts mehr; denn mehr geben, als das Höchste, ist ein logischer Widerspruch. Jetzt ist es daher an dem Menschen, das Werk weiter zu fördern, und das Mittel, wodurch allein dies geschehn kann, besteht darin, dass die Menschheit den Inhalt des gegebenen Christenthums sich aneigne und immer lauterer und reiner auf jede neue Generation übertrage. Solche Uebertragung ist aber nur durch Erziehung möglich, ist schlechthin Erziehung.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Einleitung sein, einen Commentar zu allen schwierigen Stellen liefern zu wollen, da ein solcher Commentar den Umfang des Werkes zum Wenigsten verdoppeln würde. Nur das zweite Citat will ich noch mit einigen Bemerkungen begleiten, weil es auf die stärkste Weise in eine Neugestaltung der pädagogischen Verhältnisse eingreift. Wenn nämlich Hegel eine totale Wiedergeburt von demjenigen Menschen verlangt, welcher das Gefühl der wahren Freiheit und des göttlichen Adels in sich tragen soll, und Hegel, wie wir gesehen haben, diese Wiedergeburt, „dies Umgestalten der Seele“ zum grossen Theile von der Erziehung abhängig seyn lässt, so muss nun noch festgehalten werden, dass nach Hegel der Einzelne nur wahrhaft sittlich (frei) werden kann in einem Staate, welcher in allen seinen Verhältnissen und Formen das Allgemeine, Wahre und Gerechte darstellt. Es ist dies die platonische und aristotelische Auffassung vom Menschen, welche bei Hegel so entschieden seine Weltanschauung färbt und von der aus allein eine wahrhafte Nationalerziehung und eine vollständige Erziehung des Einzelnen, wie zugleich eine befriedigende Construction der Pädagogik als Wissenschaft möglich ist. Der Leser wird daher in den meisten Stellen, welche sich auf den

Begriff der Erziehung beziehn, wie namentlich auch in denjenigen, welche von der ethisch-politischen Basis des Menschen handeln, diese Anschauung Hegels von einer Nationalerziehung zum Verständniss der einzelnen Stellen sich vergegenwärtigen müssen, und ist er nur über die beiden ersten Stellen hinweggekommen, dann werden die übrigen schon leichter sich ergeben.

Aber im Ganzen liegt das, was Hegel meint, auch dem einfachsten Bewusstsein ganz nah; jeder fühlt es, dass unter einer gerechten, edlen, weisen Regierung, wo nur das Gesetz, die Wahrheit und die Tugend entscheiden, wo Religion und Sitte alle Verhältnisse durchdringen, der Einzelne wie von einer höheren Macht getragen, d. h. erzogen wird. Man könnte meinen, dass Hegel an eine „Staatserziehung" denke, wie in unsern Zeiten so häufig, freilich in einem ganz verkehrten Sinne, so viel davon geredet worden ist, als ob der Staat die Erziehung in die Hand nehmen und leiten solle. Nein, so Hegel nicht. Im Gegentheil, nach ihm hat die „Familie" allein die heilige Aufgabe, das directe Erziehungsamt zu übernehmen. Es ist gar nicht zu sagen, welches Gewicht Hegel auf die Familie legt. Die Mutter, sagt Hegel, ist der Genius des Kindes. Unter Staatserziehung versteht er nur den unbewussten, sich von selbst machenden, Einfluss eines auf Wahrheit, Recht und Tugend gegründeten Staates auf jeden Einzelnen gleichsam vermittelst der Atmosphäre.

Allerdings kommen in diesem ersten Theil auch Stellen vor, die sehr schwierig sind, namentlich eine, die grade von der Familie handelt. Ich werde in Anmerkungen auf die schwierigen Stellen aufmerksam machen. Zuweilen kommt dieselbe Stelle zwei Mal vor, aber doch nur sehr selten. Merkt ein Leser, dass ein Citat ihm sehr schwer vorkomme, so lese er se fürs Erste nur ganz rasch durch, oder überschlage es für's Erste ganz. Im Ganzen sind alle Citate einfach, nur tief durchdacht und deshalb auch einiges Nachdenken erfordernd, worin aber jeder Mensch von irgend einer Gediegenheit ja grade den Werth und Reiz des geschriebenen Worts zu finden pflegt.

Erster Abschnitt.

Allgemeines über den Begriff der Erziehung, über das Wesen der Bildung, über den Begriff der Familie, über die Bedeutung der Familie, des Lebens, der Stände, der Kirche, des Staates für die Erziehung *).

a.

Allgemeiner Begriff der Erziehung und der Bildung.

Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen *sittlich* zu machen; sie betrachtet den Menschen als *natürlich* und zeigt den Weg,
VIII, 212 ihn *wiederzugebären*, seine *erste* Natur zu einer *zweiten geistigen* umzuwandeln, so dass dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird.

Die Erziehung nach ihrer Bestimmtheit ist das erscheinende fortgehende Aufheben des Negativen oder Subjectiven. Denn das Kind ist als die Form der Möglichkeit eines sittlichen Individuums ein Subjectives oder Negatives, dessen Mannbarwerden das Aufhören dieser Form und dessen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derselben ist; aber das Positive und das Wesen ist,
I, 399 u. 400. dass er *an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränket*, in ihrer absoluten Anschauung zuerst als eines fremden Wesens lebt, sie immer mehr begreift und so in den allgemeinen Geist übergeht. Es erhellt hieraus von selbst, dass die Tugenden sowohl als die absolute Sittlichkeit, gleichwenig wie das Werden derselben durch die Erziehung, ein Bemühen um *eigenthümliche* und *abgesonderte* Sittlichkeit sind, und dass das Bestreben um eine eigenthümliche positive Sittlichkeit etwas Vergebliches und an sich selbst Unmögliches ist; und in Ansehung

*) In diesem Abschnitt ist auch das enthalten, was auf dem Titel bezeichnet ist „zur ethisch-politischen Basis Gehöriges."

der Sittlichkeit das Wort der weisesten Männer des Alterthums allein das Wahre ist: sittlich sei, den Sitten seines Landes gemäss zu leben; und in Ansehung der Erziehung das, welches ein Pythagoräer einem auf die Frage: welches die beste Erziehung für seinen Sohn wäre? antwortete: „wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machst."

Der Geist muss zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der VII b, 82.
vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dies Umgestalten der Seele — nur dies heisst Erziehung.

Die mit der natürlichen Erzeugung der Kinder verbundene, zunächst als ursprünglich im Schliessen der Ehe gesetzte Sittlichkeit realisirt sich in der zweiten Geburt der Kinder, II b, 394.
der geistigen, der Erziehung derselben zur selbstständigen Person.

Das Bedürfniss der Kinder, gross zu werden, zieht sie gross; dies eigene Streben der Kinder nach Erziehung ist das imma- VII b, 95.
nente Moment aller Erziehung. Die Erziehung hat den Zweck, den Menschen zu einem selbstständigen Wesen zu machen, d. h. zu einem Wesen von freiem Willen. Zu dieser Absicht werden den Kindern vielerlei Einschränkungen ihrer Lust auferlegt. Sie XVIII, 27.
müssen gehorchen lernen, damit ihr einzelner oder eigener Wille, ferner die Abhängigkeit von sinnlichen Neigungen und Begierden, aufgehoben und der Wille also befreit werde. Die Wiedergeburt des Geistes aus der natürlichen Unwissenheit sowohl als dem natürlichen Irrthum geschieht durch Unterricht und den durch VI, Vorrede XXII.
das Zeugniss des Geistes erfolgenden Glauben der objectiven Wahrheit, des Inhaltes. Was aber das unmittelbare Wissen von Gott, vom Rechtlichen, vom Sittlichen betrifft, — und hieher fallen auch die sonstigen Bestimmungen von Instinkt, eingepflanzten, angebornen Ideen, Gemeinsinn, von natürlicher Vernunft u. s. f. — welche Form man dieser Ursprünglichkeit gebe, so ist die allgemeine Erfahrung, dass, damit das, was darin enthalten ist, VI, 135.
zum Bewusstsein gebracht werde, wesentlich Erziehung, Entwickelung (auch zur platonischen Erinnerung) erforderlich sei; — (die christliche Taufe, obgleich ein Sakrament, enthält selbst die fernere Verpflichtung einer christlichen Erziehung) d. i. dass Religion, Sittlichkeit, so sehr sie ein Glauben, unmittelbares

Wissen sind, schlechthin bedingt durch die Vermittelung seien, welche Entwickelung, Erziehung, Bildung heisst.

Der Mensch an sich ist das Kind, dessen Aufgabe darin besteht, nicht in diesem abstracten und unentwickelten An-sich zu VI, 253. verharren, sondern das, was es zunächst nur an-sich ist — nämlich ein freies und vernünftiges Wesen — auch für sich zu werden *).

Das Kind, als Mensch überhaupt, ist zwar ein vernünftiges Wesen, allein die Vernunft des Kindes als solchen ist zunächst nur als ein Innerliches, d. h. als Anlage, Beruf u. s. w. vorhanden, und dieses nur Innerliche hat zugleich für das Kind, als der VI, 278. Wille seiner Eltern, die Kenntniss seiner Lehrer überhaupt als die dasselbe umgebende vernünftige Welt, die Form eines nur Aeusserlichen. Die Erziehung und Bildung des Kindes besteht denn darin, dass es das, was es zunächst nur an sich und damit für Andere (die Erwachsenen) ist, auch für sich werde.

XIV, 130. Der Mensch ist, was er als Mensch sein soll, erst durch Bildung.

Die Bildung in ihrer absoluten Bestimmung ist die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunct zu der, nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, eben so zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjectiven Substantialität der Sittlichkeit. VIII, 247. Diese Befreiung ist im Subject die harte Arbeit gegen die blosse Subjectivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, so wie gegen die subjective Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens. Dass sie diese harte Arbeit ist, acht meinen Theil der Ungunst aus, der auf sie fällt. Durch diese Arbeit der Bildung ist es aber, dass der subjective Wille selbst in sich die Objectivität gewinnt, in der er seinerseits allein würdig und fähig ist, die Wirklichkeit der Idee zu sein.

Ebenso macht zugleich diese Form der Allgemeinheit, zu der

---

*) Die Ausdrücke „an sich" und „für sich" sind bei Hegel sehr gewöhnlich. Unter „an sich" versteht er das, was nur noch der Möglichkeit nach vorhanden ist, unter „für sich" das, was wirklich geworden ist, was ganz vollständig entwickelt ist. Die folgende Stelle zeigt dies deutlicher.

sich die Besonderheit verarbeitet und heraufgebildet hat, die Verständigkeit, dass die Besonderheit zum wahrhaften Fürsichsein der Einzelheit wird, und indem sie der Allgemeinheit den erfül- VIII, 247.
lenden Inhalt und ihre unendliche Selbstbestimmung giebt, selbst in der Sittlichkeit als unendlich für sich seiende, freie Subjectivität ist. Dies ist der Standpunkt, der die Bildung als immanentes Moment des Absoluten, und ihren unendlichen Werth erweist.

*) Wodurch das Individuum Gelten und Wirklichkeit hat, ist die Bildung. Seine wahre ursprüngliche Natur und Substanz ist der Geist der Entfremdung des natürlichen Seyns. Diese Entäusserung ist daher ebenso Zweck als Daseyn desselben; sie ist zugleich das Mittel oder der Uebergang sowohl der gedachten Substanz in die Wirklichkeit, als umgekehrt der bestimmten Individualität in die Wesentlichkeit. Diese Individualität bildet sich II, 357 u.
zu dem, was sie an sich ist, und erst dadurch ist sie an sich 358.
und hat wirkliches Daseyn; so viel sie Bildung hat, so viel Wirklichkeit und Macht. Obgleich das Selbst als dieses sich hier wirklich weiss, so besteht doch seine Wirklichkeit allein in dem Aufheben des natürlichen Selbsts; die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas Unmächtiges und Unwirkliches; sie ist eine Art, die sich vergeblich und lächerlich abmüht, sich ins Werk zu setzen. — Was in Beziehung auf das einzelne Individuum als seine Bildung erscheint, ist das wesentliche Moment der Substanz selbst. Die Bewegung der sich bildenden Individualität ist daher unmittelbar das Werden derselben, als des allgemeinen gegenständlichen Wesens, d. h. das Werden der wirklichen Welt. Diese, obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewusstseyn ein unmittelbar Entfremdetes, und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit. Aber gewiss zugleich, dass sie seine Substanz ist, geht es sich derselben zu bemächtigen; es erlangt diese Macht über sie durch II, 359.
die Bildung, welche von dieser Seite so erscheint, dass es sich der Wirklichkeit gemäss macht, und so viel als die Energie des

*) Diese Stelle ist schwer und da sie nur mit andern Worten Früheres wiederholt, kann sie überschlagen werden.

ursprünglichen Characters und Talents ihm zulässt. Was hier als die Gewalt des Individuums erscheint, unter welche die Substanz komme, und hier mit aufgehoben werde, ist dasselbe, was die Verwirklichung des letztern ist. Denn die Macht des Individuums besteht darin, dass es sich ihr gemäss macht, d. h. dass es sich seines Selbsts entäussert, also sich als die gegenständliche seyende Substanz setzt. Seine Bildung und seine eigene Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst.

Die Naturdinge sind nur unmittelbar und einmal, doch der Mensch als Geist verdoppelt sich, indem er zuerst wie die Naturdinge ist, sodann aber eben so sehr für sich ist, sich anschaut, sich vorstellt, denkt, und nur durch dies thätige Fürsichseyn Geist ist. Dies Bewusstsein von sich erlangt der Mensch in zwiefacher Weise. Erstens theoretisch, insofern er im Innern sich selbst sich zum Bewusstsein bringen muss, was in der Menschenbrust sich bewegt, was in ihr wühlt und treibt. Zweitens wird der Mensch durch practische Thätigkeit für sich, indem er den Trieb hat, in demjenigen, was ihm unmittelbar gegeben, was für ihn äusserlich vorhanden ist, sich selbst hervorzubringen, und darin gleichfalls sich selbst zu erkennen.
Xa, 40 u. 41 Diesen Zweck vollführt er durch Veränderung der Aussendinge, welchen er das Siegel seines Innern aufdrückt, und in ihnen nun seine eigenen Bestimmungrn wiederfindet. Schon der erste Trieb des Kindes trägt diese practische Veränderung der Aussendinge in sich; der Knabe wirft Steine in den Strom und bewundert nun die Kreise, die im Wasser sich ziehen, als ein Werk, worin er die Anschauung des Seinigen gewinnt. Dieses Bedürfniss geht durch die vielgestaltetsten Erscheinungen durch. Und nicht nur mit den Aussendingen verfährt der Mensch in dieser Weise, sondern eben so mit sich selbst, seiner eigenen Naturgestalt, die er nicht lässt, wie er sie findet, sondern die er absichtlich verändert. Beim Gebildeten geht die Veränderung der Gestalt, des Benehmens und jeder Art und Weise der Aeusserung aus geistiger Bildung hervor.

Die im Kinde nur erst als innere Möglichkeit vorhandene Vernunft wird durch die Erziehung verwirklicht und ebenso um-
VI, 278 gekehrt wird dasselbe der zunächst als äussere Autorität betrach-

teten Sittlichkeit, Religion und Wissenschaft sich als seines Eigenen und Innern bewusst *).

b.

Bedeutung der Erziehung und der Bildung.

Es sei, welche Art geistiger Beschäftigung es wolle, es kann nur ein gebildeter Geist gross in ihr seyn. XIV, 29.

Die Wichtigkeit einer guten Erziehung fühlt sich nie stärker, als unter den Umständen unserer Zeiten; die inneren Schätze, welche die Eltern ihren Kindern durch eine gute Erziehung und durch Benutzung der Unterrichtsanstalten geben, sind unverwüstlich und behalten unter allen Umständen ihren Werth; es ist das beste und sicherste Gut, dass sie ihren Kindern verschaffen und hinterlassen können. XVI, 189 u. 190.

Es sind zwei Zweige der Staatsverwaltung, für deren gute Einrichtung die Völker am erkenntlichsten zu seyn pflegen, gute Gerechtigkeitspflege und gute Erziehungsanstalten; denn von keinen übersieht und fühlt der Privatmann die Vortheile und Wirkungen so unmittelbar, nah und einzeln, als von jenen Zweigen, deren der eine sein Privateigenthum überhaupt, der andere aber sein liebstes Eigenthum, seine Kinder, betrifft. XVI, 133.

c.

Was zur Bildung gehört, und wie sich der Gebildete von dem Ungebildeten unterscheidet.

Der Mensch muss seine gedoppelte Seite in Uebereinstimmung bringen, seine Einzelheit (d. i. sein natürliches Wesen) seiner vernünftigen Seite gemäss zu machen oder die letztere zur herrschenden zu machen. Es ist z. B. ungebildet, wenn der Mensch sich seinem Zorne überlässt und blind nach diesem Affect handelt, weil er darin eine Beleidigung oder Verletzung für eine unendliche Verletzung ansieht und sie durch eine Verletzung des Beleidigers XVIII, 60.

*) Wer diese Citate unter a durchgelesen hat, wird fühlen, dass sie Stoff zum Nachdenken liefern und dass die ringende Sprache Hegels das Abbild seines ringenden, nicht gleich mit Allem fertig seienden Geistes ist. Man wird aber auch finden, wie mannigfaltig und immer von Neuem Hegel eine Sache, die ihm am Herzen liegt, angreift.

oder anderer Gegenstände ohne Maass und Ziel auszugleichen sucht. Es ist ungebildet, wenn einer ein Interesse behauptet, das ihn nichts angeht oder wo er durch seine Thätigkeit nichts bewirken kann. Ferner, wenn der Mensch bei Begegnissen des Schicksals ungeduldig wird, so macht er sein besonderes Interesse zu einer höchst wichtigen Angelegenheit, als etwas, wonach sich die Menschen und die Umstände hätten richten sollen.

Zur theoretischen Bildung gehört ausser der Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit der Kenntnisse und der Allgemeinheit der Gesichtspuncte, aus denen die Dinge zu beurtheilen sind, der Sinn für die Objecte in ihrer freien Selbstständig-
XVIII, 61. keit, ohne ein subjectives Interesse.

Die Mannigfaltigkeit der Kenntnisse an und für sich gehört zur Bildung, weil der Mensch dadurch aus dem particulären Wissen von unbedeutenden Dingen der Umgebung zu einem allgemeinen Wissen sich erhebt, durch welches er eine grössere Gemeinschaftlichkeit der Kenntnisse mit anderen Menschen erreicht, in den Besitz allgemein interessanter Gegenstände kommt. Indem der Mensch über das, was er unmittelbar weiss und erfährt, hinausgeht, so lernt er, dass es auch andere und bessere Weisen des Verhaltens und Thuns giebt und die seinige nicht die einzig nothwendige ist. Er entfernt sich von sich selbst und kommt zur Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen. — Die Bestimmtheit der Kenntnisse betrifft den wesentlichen Unterschied derselben, die Unterschiede, die den Gegenständen unter allen Umständen zukommen. Zur Bildung gehört ein Urtheil über die Verhältnisse und Gegenstände der Wirklichkeit. Dazu ist erforderlich, dass
XVIII, 61. man wisse, worauf es ankommt, was die Natur und der Zweck einer Sache und der Verhältnisse zu einander sind. Diese Gesichtspuncte sind nicht unmittelbar durch die Anschauung gegeben, sondern durch die Beschäftigung mit der Sache, durch das Nachdenken über ihren Zweck und Wesen und über die Mittel, wie weit dieselben reichen oder nicht. Der ungebildete Mensch
XVIII, 62. bleibt bei der unmittelbaren Anschauung stehen. Er hat kein offenes Auge und sieht nicht, was ihm vor den Füssen liegt. Es ist nur ein subjectives Sehen und Auffassen. Er sieht nicht die Sache. Er weiss nur ungefähr, wie diese beschaffen ist und das nicht einmal recht, weil nur die Kenntniss der allgemeinen Ge-

sichtspuncte dahin leitet, was man wesentlich betrachten muss, oder weil sie schon das Hauptsächliche der Sache selbst ist, schon die vorzüglichsten Fächer derselben enthält, in die man also das äusserliche Daseyn, so zu sagen, nur hineinzulegen braucht und also sie viel leichter und richtiger aufzufassen fähig ist.

Das Gegentheil davon, dass man nicht zu urtheilen weiss, ist, dass man *vorschnell* über Alles urtheilt, ohne es zu verstehen. Ein solch vorschnelles Urtheil gründet sich darauf, dass man wohl einen Gesichtspunct fasst, aber einen *einseitigen*, und dadurch also den *wahren Begriff* der Sache, die übrigen Gesichtspuncte, übersieht. Ein *gebildeter* Mensch weiss zugleich die *Grenze seiner Urtheilsfähigkeit.*

Ferner gehört zur Bildung der Sinn für das *Objective in seiner Freiheit.* Es liegt darin, dass ich nicht mein *besonderes* Subject in dem Gegenstande suche, sondern die Gegen- XVIII, 62.
stände, wie sie *an und für sich* sind, in ihrer freien Eigenthümlichkeit betrachte und behandle, dass ich mich ohne einen besonderen *Nutzen* dafür interessire. — Ein solch uneigennütziges Interesse liegt in dem *Studium der Wissenschaften,* wenn man sie nämlich um ihrer selbst willen cultivirt. Die Begierde, aus den Gegenständen der Natur Nutzen zu ziehen, ist mit deren Zerstörung verbunden. — Auch das Interesse für die *schöne Kunst* ist ein uneigennütziges. Sie stellt die Dinge in ihrer lebendigen Selbstständigkeit dar und streicht das Dürftige und Verkümmerte, wie sie von äusseren Umständen leiden, von ihnen ab. — Die objective *Handlung* besteht darin, dass sie 1) auch nach ihrer gleichgültigen Seite die *Form des Allgemeinen* hat, ohne Willkür, Laune und Caprice, vom Sonderbaren und dgl. m. befreit ist; 2) nach ihrer inneren, wesentlichen Seite ist XVIII, 63.
das Objective, wenn man die wahrhafte *Sache selbst* zu seinem Zwecke hat, ohne *eigennütziges* Interesse.

Zur *practischen* Bildung gehört, dass der Mensch bei der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse und Triebe diejenige *Besonnenheit* und *Mässigung* beweise, welche in den Grenzen ihrer Nothwendigkeit, nämlich der Selbsterhaltung, liegt. Er muss 1) aus dem Natürlichen *heraus,* davon frei seyn; 2) hingegen in seinen *Beruf,* das Wesentliche, muss er *vertieft* und daher 3) die Befriedigung des Natürlichen nicht nur in die Gren-

zen der Nothwendigkeit einschränken, sondern sie auch höheren Pflichten *aufzuopfern* fähig seyn.

Zur *Bildung* gehört, dass man mit den allgemeinen Gesichtspuncten bekannt ist, die zu einer Handlung, Begebenheit u. s. w. gehören, dass man diese Gesichtspuncte, und damit die
XIV, 10. Sache auf allgemeine Weise fasse, um ein gegenwärtiges Bewusstsein über das zu haben, worauf es ankommt. — Ein gebildeter Mensch weiss etwas über einen jeden Gegenstand zu sagen, Gesichtspuncte daran aufzufinden.

Der Mensch ist mächtig, der das, was die Menschen thun,
XIV, 11. auf ihre *absoluten Zwecke* zurückzuführen weiss, welche den Menschen bewegen.

Der *ungebildete* Mensch findet es unbequem, mit solchen Menschen umzugehen, die alle Gesichtspuncte leicht aufzufassen und auszusprechen wissen. Aber das blosse Sprechen macht es nicht aus, sondern die *Bildung* gehört dazu. Man kann eine Sprache ganz regelrecht inne haben; wenn man aber die Bildung nicht hat, so ist es nicht gut sprechen. Dazu gehört die Bil-
XIV, 12 u. 13. dung, dass dem Geiste gegenwärtig sind die mannigfaltigen Gesichtspuncte, dass ihm diese sogleich einfallen, dass er einen Reichthum von Kategorien hat, unter dem ein Gegenstand zu betrachten ist.

Unter *gebildeten* Menschen kann man zunächst solche verstehen, die Alles machen können, was Andere thun, und die ihre *Particularität* nicht herauskehren, während bei *ungebildeten* Menschen gerade dieses sich zeigt, indem das Benehmen sich nicht nach den allgemeinen Eigenschaften des Gegenstandes richtet.
VIII, 247 u. 248. Ebenso kann im Verhältniss zu anderen Menschen der *Ungebildete* sie leicht *kränken*, indem er sich nur gehen lässt, und keine Reflexionen für die Empfindungen der Anderen hat. Er *will* Andere nicht verletzen; aber sein *Betragen* ist mit seinem *Willen* nicht im Einklang. *Bildung ist also Glättung der Besonderheit*, dass sie sich nach der Natur der Sache benimmt. Die *wahre* Originalität verlangt, als die Sache hervorbringend, wahre Bildung, während die unwahre Abgeschmacktheiten annimmt, die nur Ungebildeten einfallen.

An der *Mannigfaltigkeit* der interessirenden Bestimmungen und Gegenstände entwickelt sich die *theoretische* Bil-

dung, nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, sondern auch eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Uebergehens von einer Vorstellung zur andern, das Fassen verwickelter und allgemeiner Beziehungen u. s. w., die Bildung des Verstandes überhaupt, damit auch der Sprache. Die practische Bildung durch die Arbeit besteht in dem sie erzeugenden Bedürfniss und der Gewohnheit der Beschäftigung überhaupt, dann der Beschränkung seines Thuns, theils nach der Natur des Materials, theils auch vornehmlich nach der Willkür Anderer, und einer durch diese Zucht sich erwerbenden Gewohnheit objectiver Thätigkeit und allgemein gültiger Geschicklichkeiten. Der Barbar ist faul und unterscheidet sich vom Gebildeten dadurch, dass er in der Stumpfheit vor sich hin brütet; denn die practische Bildung besteht eben in der Gewohnheit und in dem Bedürfen der Beschäftigung. Der Ungeschickte bringt immer etwas Anderes heraus als er will, weil er nicht Herr über sein eigenes Thun ist, während der Arbeiter geschickt genannt werden kann, der die Sache hervorbringt, wie sie seyn soll, und der keine Sprödigkeit in seinem subjectiven Thun gegen den Zweck findet. VIII, 254 u. 255.

Ein Mensch von grossem Sinne und von grosser Bildung hat sogleich eine vollständige Anschauung des Vorliegenden. VII, 312.

d.

Das Recht des Kindes auf Erziehung und die Nothwendigkeit der Erziehung.

Die Kinder haben das Recht, aus dem gemeinsamen Familienvermögen ernährt und erzogen zu werden. VIII, 230.

Was der Mensch seyn soll, hat er nicht aus Instinct, sondern er hat es sich erst zu erwerben. Darauf begründet sich das Recht des Kindes, erzogen zu werden. VIII, 230 u. 231.

Die Nothwendigkeit, erzogen zu werden, ist in den Kindern als das eigene Gefühl, in sich, wie sie sind, unbefriedigt zu sein, — als der Trieb, der Welt der Erwachsenen, die sie als ein Höheres ahnen, anzugehören, der Wunsch, gross zu werden. Die spielende Pädagogik nimmt das Kindische schon selbst als etwas, das an sich gelte, giebt es den Kindern so und setzt ihnen das Ernsthafte und sich selbst in kindische, von den VIII, 232.

Kindern selbst gering geachtete Form herab. Indem sie so dieselben in der Unfertigkeit, in der sie sich fühlen, vielmehr als fertig vorzustellen und darin befriedigt zu machen bestrebt ist, stört und verunreinigt sie deren wahres, eigenes, besseres Bedürfniss, und bewirkt theils die Interesselosigkeit und Stumpfheit für die substantiellen Verhältnisse der geistigen Welt, theils die Verachtung der Menschen, da sich ihnen als Kindern dieselbe selbst kindisch und verächtlich vorgestellt haben, und dann die sich an der eigenen Vortrefflichkeit weidende Eitelkeit und Eigendünkel.

Die Rechte des Familienvaters über die Mitglieder sind eben
VIIb, 378. so sehr Pflichten gegen sie, wie die Pflicht des Gehorsams der
Kinder ihr **Recht**, zu freien Menschen erzogen zu werden, ist.

e.

Zum Begriff der Familie, und die Bedeutung derselben für die Erziehung.

Die Familie hat als die **unmittelbare Substantialität**
VIII, 216. II, 123 — 325. XVIII, 66 u. 67. Xb, 50 u. 51. des Geistes seine sich **empfindende** Einheit, die **Liebe**, zu ihrer
Bestimmung, so dass die Gesinnung ist, das Selbstbewusstseyn
seiner Individualität in **dieser Einheit** als an und für sich
seiender Wesentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine Person
für sich, sondern als **Mitglied** zu seyn.

Als **Kind** muss der Mensch im Kreise der Liebe und des
VIII, 232. Zutrauens bei den Eltern gewesen seyn und das Vernünftige muss
als seine eigenste Subjectivität in ihm **erscheinen**.

Die **Erziehung** hat die in Rücksicht auf das Familienverhältniss **positive** Bestimmung, dass die Sittlichkeit in ihnen
VIII, 231 u. 232. zur **unmittelbaren**, noch gegensatzlosen **Empfindung** gebracht, und das Gemüth darin als dem **Grunde** des sittlichen Lebens, in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein **erstes** Leben gelebt habe, — dann aber die in Rücksicht auf dasselbe Verhältniss **negative** Bestimmung, die Kinder aus der natürlichen Unmittelbarkeit, in der sie sich ursprünglich befinden, zur **Selbstständigkeit** und **freien Persönlichkeit** und damit zur Fähigkeit, aus der natürlichen Einheit der Familie zu treten, zu erheben.

Es ist zu bemerken, dass im Ganzen die Kinder die Eltern

weniger lieben, als die Eltern die Kinder; denn sie gehen der VIII, 232.
Selbstständigkeit entgegen und erstarken, haben also die Eltern hinter sich, während die Eltern in ihnen die objective Gegenständlichkeit ihrer Verbindung besitzen.

Zwischen Mann und Frau ist das Verhältniss der Liebe noch nicht objectiv; denn wenn die Empfindung auch die substantielle Einheit ist, so hat diese noch keine Gegenständlichkeit. Eine solche erlangen erst die Eltern in ihren Kindern, in welchen VIII, 230.
sie das Ganze der Vereinigung vor sich haben. Die Mutter liebt VIII, 229.
im Kinde den Gatten, dieser darin die Gattin; beide haben in ihm ihre Liebe vor sich. Während im Vermögen die Einheit nur in einer äusserlichen Sache ist, ist sie in den Kindern in einer geistigen, in dem die Eltern geliebt werden und das sie lieben.

Die mit der natürlichen Erzeugung der Kinder verbundene, zunächst als ursprünglich im Schliessen der Ehe gesetzte Sittlich- VII b, 394.
keit realisirt sich in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, — der Erziehung derselben zu selbstständigen Personen.

Die Kinder müssen das Gefühl der Einheit mit den Eltern haben, dies ist das erste unmittelbare sittliche Verhältniss — diese Einheit, dies Vertrauen ist die Muttermilch XIV, 110.
der Sittlichkeit, an der der Mensch gross gezogen wird; frühes Verlieren der Eltern ist ein grosses Unglück.

Das Kind wird allerdings auf eine überwiegend unmittelbare Weise von dem Geiste der Erwachsenen inficirt, von welchen VII b, 155.
es sich umgeben sieht; zugleich ist jedoch dies Verhältniss durch Bewusstseyn und durch die beginnende Selbstständigkeit des Kindes vermittelt. Unter den Erwachsenen übt ein überlegener Geist eine magische Gewalt über den schwächeren aus.

Die sittliche Auflösung der Familie liegt darin, dass die Kinder zur freien Persönlichkeit erzogen, in der Volljährigkeit anerkannt werden, als rechtliche Personen und fähig zu seyn, theils eigenes freies Eigenthum zu haben, theils eigene VIII, 233 u. 234.
Familien zu stiften, — die Söhne als Häupter und die Töchter VII b, 394.
als Frauen — eine Familie, in welcher sie nunmehr ihre substantielle Bestimmung haben, gegen die ihre erste Familie als nur erster Grund und Ausgangspunct zurücktritt, und noch mehr das Abstractum des Stammes keine Rechte hat.

f.

Verschiedenheit der Erziehung durch die Verschiedenheit der Geschlechter.

Die natürliche Bestimmtheit der beiden Geschlechter erhält durch ihre Vernünftigkeit intellectuelle und sittliche Bedeutung. Diese Bedeutung ist durch den Unterschied bestimmt, in welchen sich die sittliche Substantialität als Begriff an sich selbst dirimirt, um aus ihm ihre Lebendigkeit als concrete Einheit zu gewinnen. — Das Eine ist daher das Geistige, als das sich Entzweiende in die für sich seiende persönliche Selbstständigkeit und in das Wissen und Wollen der freien Allgemeinheit, das Selbstbewusstseyn des begreifenden Gedankens und Wollen des objectiven Endzwecks; — das Andere das in der Einigkeit sich erhaltende Geistige als Wissen und Wollen des Substantiellen in Form der concreten Einzelnheit und der Empfindung; — jenes im Verhältniss nach Aussen das Mächtige und Bethätigende, dieses das Passive und Subjective. Der Mann hat daher sein wirkliches substantielles Leben im
VIII, 224—226. Staate, der Wissenschaft und dergleichen, und sonst im Kampfe und der Arbeit mit der Aussenwelt und mit sich selbst, so dass er nur aus seiner Entzweiung die selbstständige Einheit mit sich erkämpft, deren ruhige Anschauung und die empfindende subjective Sittlichkeit er in der Familie hat, in welcher die Frau ihre substantielle Bestimmung und in dieser Pietät ihre sittliche Gesinnung hat.

Die Pietät wird daher in einer der erhabensten Darstellungen derselben, der sophokleischen Antigone, vorzugsweise als das Gesetz des Weibes ausgesprochen, und als das Gesetz der empfindenden subjectiven Substantialität, der Innerlichkeit, die noch nicht ihre vollkommene Verwirklichung erlangt, als das Gesetz der alten Götter, des Unterirdischen, als ewiges Gesetz, von dem Niemand weiss, von wannen es erschien, und im Gegensatz gegen das offenbare, das Gesetz des Staates dargestellt; — ein Gegensatz, der der höchste sittliche und darum der höchste tragische, und in der Weiblichkeit und Männlichkeit daselbst individualisirt ist.

Frauen können wohl gebildet seyn, aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie und für gewisse Productionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern, sind sie nicht gemacht.

Frauen können Einfälle, Geschmack, Zierlichkeit haben, aber das Ideale haben sie nicht. Der Unterschied zwischen Mann und Frau
ist der des Thieres und der Pflanze: das Thier entspricht mehr VIII, 226.
dem Character des Mannes, die Pflanze mehr dem der Frau; denn sie ist mehr ruhiges Entfalten, das die unbestimmtere Einigkeit der Empfindung zu seinem Principe erhält. Die Bildung der Frauen geschieht, man weiss nicht wie, gleichsam durch die Atmosphäre der Vorstellung, mehr durch das Leben, als durch das Erwerben von Kenntnissen, während der Mann seine Stellung nur durch die Errungenschaft des Gedankens und durch viele technische Bemühungen erlangt.

Die Bestimmung des Mädchens besteht wesentlich nur im VIII, 224.
Verhältniss der Ehe.

g.

Die Familienpflicht.

Das Recht der Eltern auf die Dienste der Kinder als Dienste
gründet und beschränkt sich auf das Gemeinsame der Familien- VIII, 230.
sorge überhaupt. Eben so bestimmt sich das Recht der Eltern über die Willkür der Kinder durch den Zweck, sie in Zucht zu halten und zu erziehen.

Die Dienste, die von den Kindern gefordert werden dürfen,
können nur den Zweck der Erziehung haben; sie müssen VIII, 231.
nicht für sich etwas seyn wollen; denn das unsittlichste Verhältniss überhaupt ist das Sclavenverhältniss der Kinder.

Daran, dass die Eltern das Allgemeine und Wesentliche aus- VIII, 231.
machen, schliesst sich das Bedürfniss des Gehorsams der Kinder an.

Die Pflicht der Eltern gegen die Kinder ist: für ihre Er-
haltung und Erziehung zu sorgen; die der Kinder, zu ge- XVIII, 67.
horchen, bis sie selbstständig werden, und sie ihr ganzes Leben zu ehren; die der Geschwister überhaupt, nach Liebe und vorzüglicher Billigkeit gegen einander zu handeln.

h.

Die Mutterliebe und ihre Bedeutung für die Erziehung.

Vorzüglich ist in der ersten Zeit die Erziehung der Mutter
wichtig; denn die Sittlichkeit muss als Empfindung in das VIII, 232.
Kind gepflanzt werden.

Jede andere Liebe bleibt theils in ihrer Neigung zufällig; theils haben die Liebenden, wie Geschwister zum Beispiel oder der Vater in der Liebe zu den Kindern, noch ausserhalb dieses Verhältnisses andere Bestimmungen, von welchen sie wesentlich
Xc, 44. in Anspruch genommen werden. Der Vater, Bruder haben sich der Welt, dem Staat, Gewerbe, Krieg, kurz allgemeinen Zwecken zuzuwenden. Bei der Liebe der Mutter dagegen ist überhaupt schon die Liebe zum Kinde weder etwas Zufälliges, noch ein bloss einzelnes Moment, sondern es ist ihre höchste irdische Bestimmung, in welcher ihr natürlicher Character und ihr heiligster Beruf unmittelbar in Eins zusammenfallen. — Die höchste eigenthümlichste Form dieser Liebe ist die Mutterliebe Maria's zu Christus, die Liebe der einen Mutter, die den Heiland der Welt geboren und in ihren Armen trägt.

i.

Stellung der Familie zur Schule.

Die Schule steht zwischen der Familie und der wirklichen Welt und macht das verbindende Mittelglied des Uebergangs von jener in diese aus. Diese wichtige Seite ist näher zu betrachten. Das Leben in der Familie nämlich, das dem Leben in der Schule vorangeht, ist ein persönliches Verhältniss, ein Verhältniss der Empfindung, der Liebe, des natürlichen Glaubens und Zutrauens; es ist nicht das Band einer Sache, sondern das natürliche Band des Bluts; das Kind gilt hier darum, weil es das Kind ist; es erfährt
XVI, 171. ohne Verdienst die Liebe seiner Eltern, so wie es ihren Zorn, ohne ein Recht dagegen zu haben, zu ertragen hat. — Dagegen in der Welt gilt der Mensch durch das, was er leistet: er hat den Werth nur, insofern er ihn verdient. Es wird ihm wenig aus Liebe und um der Liebe willen; hier gilt die Sache, nicht die Empfindung und die besondere Person. Die Welt macht ein von dem Subjectiven unabhängiges Gemeinwesen aus; der Mensch gilt darin nach den Geschicklichkeiten und der Brauchbarkeit für eine ihrer Sphären, je mehr er sich der Besonderheit abgethan, und zum Sinne eines allgemeinen Seyns und Handelns gebildet hat. Die Schule ist die Mittelsphäre, welche den Menschen aus dem Familienkreise in die Welt hin-

überführt, aus dem Naturverhältniss der Empfindung und Neigung in das Element der Sache. In der Schule nämlich fängt die Thätigkeit des Kindes an, wesentlich und durchaus eine ernsthafte Bedeutung zu erhalten, dass sie nicht mehr der Willkür und dem Zufall, der Lust und Neigung des Augenblicks anheimgestellt ist; es lernt sein Thun nach einem Zwecke und nach Regeln bestimmen; es hört auf, um seiner unmittelbaren Person willen, und beginnt nach dem zu gelten, was es leistet, und sich ein Verdienst zu erwerben. In der Familie hat das Kind im Sinne des persönlichen Gehorsams und der Liebe recht zu thun; in der Schule hat es im Sinne der Pflicht und eines Gesetzes sich zu betragen, und um XVI, 172.
einer allgemeinen, bloss formellen Ordnung willen dies zu thun und Anderes zu unterlassen, was sonst dem Einzelnen wohl gestattet werden könnte. In der Gemeinschaft mit Vielen unterrichtet, lernt es sich nach Anderen richten, Zutrauen zu anderen ihm zunächst fremden Menschen, und Zutrauen zu sich selbst in Beziehung auf sie erwerben, und macht darin den Anfang der Bildung und Ausübung socialer Tugenden. Es tritt hiermit für den Menschen die zweifache Existenz ein, in welche sein Leben überhaupt zerfällt, und zwischen deren in Zukunft härteren Extremen er es zusammen zu halten hat. Die erste Totalität seines Lebensverhältnisses verschwindet; er gehört jetzt zwei abgesonderten Kreisen an, deren jeder nur eine Seite seiner Existenz in Anspruch nimmt. Ausser dem, was die Schule an ihn fordert, hat er eine von ihrem Gehorsam freie Seite, die theils noch dem häuslichen Verhältnisse, theils aber auch seiner eigenen Willkür und Bestimmung überlassen ist. So wie er damit zugleich eine durch das blosse Familienleben nicht mehr bestimmte Seite und eine Art von eigenem Daseyn und besondere Pflichten erhält.

Es theilt sich die Schule mit der Familie in das Leben der Jugend; es ist höchst nöthig, dass sie sich gegenseitig nicht hindern, die eine nicht die Auctorität und Achtung der andern XVI, 174.
schwächt, sondern dass sie vielmehr einander unterstützen und zusammen wirken, um den gemeinsamen so wichtigen Zweck zu erreichen.

Die Erhebung über das Sinnliche geschieht durch die Schule

in weit höherem Grade als in der Familie. In der letzteren gilt das Kind in seiner unmittelbaren Einzelnheit, wird geliebt, sein Betragen mag gut oder schlecht seyn. In der Schule dagegen verliert die Unmittelbarkeit des Kindes ihre Geltung; hier wird
VII b, 97 u. 89. dasselbe nur insofern geachtet, als es Werth hat, als es etwas leistet; hier wird es nicht mehr bloss geliebt, sondern nach allgemeinen Bestimmungen kritisirt und gerichtet, nach festen Regeln durch die Unterrichtsgegenstände gebildet, überhaupt einer allgemeinen Ordnung unterworfen, welche vieles an sich Unschuldige verbietet, weil nicht gestattet werden kann, dass Alle dies thun. So bildet die Schule den Uebergang aus der Familie in die bürgerliche Gesellschaft.

Man darf die Eigenthümlichkeit der Menschen nicht zu hoch anschlagen. Vielmehr muss man für ein leeres, ins Blaue gehendes Gerede die Behauptung erklären, dass der Lehrer sich sorgfältig nach der Individualität seiner Schüler zu richten, dieselbe zu studiren und auszubilden habe. Dazu hat er gar keine Zeit. Die Eigenthümlichkeit der Kinder wird im Kreise der Familie geduldet; aber mit der Schule beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung, nach einer Allen gemeinsamen Regel; da muss der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten,
VII b, 82. zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dies Umgestalten der Seele — nur Diess heisst Erziehung.

k.

Nothwendigkeit des Zusammenwirkens von Eltern und Lehrern für gedeihliche Erziehung.

Die Eltern stehen dem Kreise des Privatbetragens ihrer Kinder näher, diese erzählen vor ihnen leichter, was in der Schule oder um dieselbe vorgeht, sie können Manches hören, was diese der Aufmerksamkeit der Lehrer sorgfältig entziehen und verbergen. Ich habe in dieser Rücksicht die Eltern angelegentlich aufzufordern, dass sie, wo sie in Kenntniss von ungebührlichen Vorkommenheiten kommen, mit den Lehrern und dem Studienvorstand in Mittheilung treten; diese werden sich ihnen dafür höchst verbunden fühlen, indem sie oft nur hierdurch in Stand gesetzt
XVI, 158. werden können, einestheils für sich Uebelständen und nachtheiligen

Einflüssen auf ihre Kinder zu steuern, derntheils aber dazu mit den Eltern zusammenzuwirken. Durch das gemeinschaftliche und übereinstimmende Handeln der Lehrer und Eltern kann allein bei wichtigen, besonders moralischen Fehlern etwas Wirksames zu Stande kommen.

Lasst uns, die Eltern und die Lehrer, uns gegenseitig in dem Zwecke der moralischen Bildung der Zöglinge unterstützen; durch die Vereinigung dürfen wir hoffen, unsere Arbeit, sie zu XVI, 199.
geschickten, tüchtigen und sittlichen Menschen zu erziehen, mit Erfolg gekrönt zu sehen.

I.

Zusammenfassung der hohen Bedeutung der Familie für die Pädagogik nach Hegel's Phänomenologie des Geistes, Bd. II. p. 329—335.

*) Das göttliche Gesetz, das in der Familie waltet, hat seiner Seits gleichfalls Unterschiede in sich, deren Beziehung die lebendige Bewegung seiner Wirklichkeit ausmacht. Unter den drei Verhältnissen aber, des Mannes und der Frau, der Eltern und der Kinder, der Geschwister als Bruder und Schwester, ist zuerst das Verhältniss des Mannes und der Frau das unmittelbare sich Erkennen des einen Bewusstseyns im andern und das Erkennen des gegenseitigen Anerkanntseyns. Weil es das natürliche sich Erkennen, nicht das sittliche ist, ist es nur die Vorstellung und das Bild des Geistes, nicht der wirkliche Geist selbst. — Die Vorstellung oder das Bild hat aber seine Wirklichkeit an einem Andern, als es ist; dies Verhältniss hat daher seine Wirklichkeit nicht an ihm selbst, sondern an dem Kinde, — einem Andern, dessen Werden es ist, und worin es selbst verschwindet; und dieser Wechsel der sich fortwälzenden Geschlechter hat seinen Bestand in dem Volke. — Die Pietät des Mannes und der Frau gegen einander ist also mit natürlicher Beziehung und mit Empfindung vermischt, und ihr Verhältniss hat

*) Diese Stelle ist allerdings sehr schön, aber sie ist überaus schwer. Diejenigen, welche nicht mit der philosophischen und speciell der Hegelschen Terminologie vertraut sind, mögen sie nur rasch durchlesen, Manches werden sie doch verstehen, wenn auch nicht Alles.

seine Rückkehr in sich nicht an ihm selbst, ebenso das zweite, die Pietät der Eltern und Kinder gegen einander. Die der Eltern gegen ihre Kinder ist eben von dieser Rührung afficirt, das Bewusstseyn seiner Wirklichkeit in dem Andern zu haben, und das Fürsichseyn in ihm werden zu sehen, ohne es zurück zu erhalten; sondern es bleibt eine fremde, eigne Wirklichkeit; — die der Kinder aber gegen die Eltern umgekehrt mit der Rührung, das Werden seiner selbst oder das Ansich an einem andern Verschwindenden zu haben, und das Fürsichseyn und eigene Selbstbewusstseyn zu erlangen, nur durch die Trennung von dem Ursprung, — eine Trennung, worin dieser versiegt.

Diese beiden Verhältnisse bleiben innerhalb des Uebergehens und der Ungleichheit der Seiten stehen, die an sie vertheilt sind. — Das unvermischte Verhältniss aber findet zwischen Bruder und Schwester statt. Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine Ruhe und Gleichgewicht gekommen ist. Sie begehren daher einander nicht, noch haben sie dies Fürsichseyn eines dem andern gegeben, noch empfangen, sondern sie sind freie Individualität gegen einander. Das Weibliche hat daher als Schwester die höchste Ahnung des sittlichen Wesens; zum Bewusstseyn und der Wirklichkeit desselben kommt es nicht, weil das Gesetz der Familie das an sich seyende innerliche Wesen ist, das nicht am Tage des Bewusstseyns liegt, sondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobene Göttliche bleibt. An diese Penaten ist das Weibliche geknüpft, welches in ihnen theils seine allgemeine Substanz, theils aber seine Einzelnheit anschaut, so jedoch, dass diese Beziehung der Einzelnheit zugleich nicht die natürliche der Lust sey. — Als Tochter muss nun das Weib die Eltern mit natürlicher Bewegung und mit sittlicher Ruhe verschwinden sehen, denn nur auf Unkosten dieses Verhältnisses kommt sie zu dem Fürsichseyn, dessen sie fähig ist; sie schaut in den Eltern also ihr Fürsichseyn nicht auf positive Weise an. — Die Verhältnisse der Mutter und der Frau aber haben die Einzelnheit theils als etwas Natürliches, das der Lust angehört, theils als etwas Negatives, das nur sein Verschwinden darin erblickt, theils ist sie eben darum etwas Zufälliges, das durch eine andere ersetzt werden kann. Im Hause der Sittlichkeit ist es nicht dieser Mann, nicht dieses Kind, sondern ein Mann, Kinder

überhaupt, — nicht die Empfindung, sondern das Allgemeine, worauf sich diese Verhältnisse des Weibes gründen. Der Unterschied seiner Sittlichkeit von der des Mannes besteht eben darin, dass es in seiner Bestimmung für die Einzelnheit und in seiner Lust unmittelbar allgemein und der Einzelnheit der Begierde fremd bleibt; dahingegen in dem Manne diese beiden Seiten aus einander treten, und indem er als Bürger die selbstbewusste Kraft der Allgemeinheit besitzt, erkauft er sich dadurch das Recht der Begierde, und erhält sich zugleich die Freiheit von derselben. Indem also in diess Verhältniss der Frau die Einzelnheit eingemischt ist, ist seine Sittlichkeit nicht rein; insofern sie aber diess ist, ist die Einzelnheit gleichgültig, und die Frau entbehrt das Moment, sich als dieses Selbst im Andern zu erkennen. — Der Bruder aber ist der Schwester das ruhige gleiche Wesen überhaupt, ihre Anerkennung in ihm rein und unvermischt mit natürlicher Beziehung; die Gleichgültigkeit der Einzelnheit und die sittliche Zufälligkeit derselben ist daher in diesem Verhältnisse nicht vorhanden; sondern das Moment des anerkennenden und anerkannten einzelnen Selbsts darf hier sein Recht behaupten, weil es mit dem Gleichgewichte des Blutes und begierdeloser Beziehung verknüpft ist. Der Verlust des Bruders ist daher der Schwester unersetzlich und ihre Pflicht gegen ihn die höchste.

Dies Verhältniss ist zugleich die Grenze, an der sich die in sich beschlossene Familie auflöst und ausser sich geht. Der Bruder ist die Seite, nach welcher ihr Geist zu Individualität wird, die gegen Anderes sich kehrt, und in das Bewusstseyn der Allgemeinheit übergeht. Der Bruder verlässt diese unmittelbare elementarische und darum eigentlich negative Sittlichkeit der Familie, um die ihrer selbst bewusste wirkliche Sittlichkeit zu erwerben und hervorzubringen.

Er geht aus dem göttlichen Gesetz, in dessen Sphäre er lebte, zu dem menschlichen über. Die Schwester aber wird, oder die Frau bleibt der Vorstand des Hauses und die Bewahrerin des göttlichen Gesetzes. Auf diese Weise überwinden die beiden Geschlechter ihr natürliches Wesen, und treten in ihrer sittlichen Bedeutung auf, als Verschiedenheiten, welche die beiden Unterschiede, die die sittliche Substanz sich giebt, unter sich theilen. Diese beiden allgemeinen Wesen der sittlichen Welt haben ihre be-

stimmte Individualität darum am natürlich unterschiedenen Selbstbewusstseyn, weil der sittliche Geist die unmittelbare Einheit der Substanz mit dem Selbstbewusstseyn ist; — eine Unmittelbarkeit, welche also nach der Seite der Realität und des Unterschiedes erscheint. — Es ist diejenige Seite, welche sich an der Gestalt der sich selbst realen Individualität, in dem Begriffe des geistigen Wesens, als ursprünglich bestimmte Natur zeigte. Dies Moment verliert die Unbestimmtheit, die es dort noch hat, und die zufällige Verschiedenheit von Anlagen und Fähigkeiten. Es ist jetzt der bestimmte Gegensatz der zwei Geschlechter, deren Natürlichkeit zugleich die Bedeutung ihrer sittlichen Bestimmung erhält.

Der Unterschied der Geschlechter und ihres sittlichen Inhalts bleibt jedoch in der Einheit der Substanz, und seine Bewegung ist eben das bleibende Werden derselben. Der Mann wird vom Familiengeiste in das Gemeinwesen hinausgeschickt, und findet in diesem sein selbstbewusstes Wesen; wie die Familie hierdurch in ihm ihre allgemeine Substanz und Bestehen hat, so umgekehrt das Gemeinwesen an der Familie das formale Element seiner Wirklichkeit und an dem göttlichen Gesetze seine Kraft und Bewährung. Keins von Beiden ist allein an und für sich; das menschliche Gesetz geht in seiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdischen, das bewusste vom bewusstlosen, die Vermittelung von der Unmittelbarkeit aus, und geht ebenso dahin zurück, woven es ausging. Die unterirdische Macht dagegen hat auf der Erde ihre Wirklichkeit; sie wird durch das Bewusstseyn Daseyn und Thätigkeit.

Die allgemeinen sittlichen Wesen sind also die Substanz als Allgemeines, und sie als einzelnes Bewusstseyn; sie haben das Volk und die Familie zu ihrer allgemeinen Wirklichkeit, den Mann aber und das Weib zu ihrem natürlichen Selbst und der bethätigenden Individualität. In diesem Inhalt der sittlichen Welt sehen wir die Zwecke erreicht, welche die vorhergehenden substanzlosen Gestalten des Bewusstseyns sich machten; was die Vernunft nur als Gegenstand auffasste, ist Selbstbewusstseyn geworden, und was dieses nur in ihm selbst hatte, als wahre Wirklichkeit vorhanden. — Was die Beobachtung als ein Vorgefundenes wusste, an dem das Selbst keinen Theil hätte, ist hier vorgefundene Sitte, aber

eine Wirklichkeit, die zugleich That und Werk des Findenden ist. — Der Einzelne, die Lust des Genusses seiner Einzelnheit suchend, findet sie in der Familie, und die Nothwendigkeit, worin die Lust vergeht, ist sein eignes Selbstbewusstseyn als Bürgers seines Volks; — oder es ist dieses, das Gesetz des Herzens als das Gesetz aller Herzen, das Bewusstseyn des Selbsts als die anerkannte allgemeine Ordnung zu wissen; — es ist die Tugend, welche der Früchte ihrer Aufopferung geniesst; sie bringt zu Stande, worauf sie geht, nämlich das Wesen zur wirklichen Gegenwart herauszuheben, und ihr Genuss ist dies allgemeine Leben. — Endlich das Bewusstseyn der Sache selbst wird in der realen Substanz befriedigt, die auf eine positive Weise die abstracten Momente jener leeren Kategorie enthält und erhält. Sie hat an den sittlichen Mächten einen wahrhaften Inhalt, der an die Stelle der substanzlosen Gebote getreten, die die gesunde Vernunft geben und wissen wollte; — so wie hierdurch einen inhaltsvollen an ihm selbst bestimmten Maassstab der Prüfung nicht der Gesetze, sondern dessen, was gethan wird.

Das Ganze ist ein ruhiges Gleichgewicht aller Theile, und jeder Theil ein einheimischer Geist, der seine Befriedigung nicht jenseits seiner sucht, sondern sie in sich darum hat, weil er selbst in diesem Gleichgewichte mit dem Ganzen ist. — Dies Gleichgewicht kann zwar nur dadurch lebendig seyn, dass Ungleichheit in ihm entsteht, und von der Gerechtigkeit zur Gleichheit zurückgebracht wird. Die Gerechtigkeit ist aber weder ein fremdes, jenseits sich befindendes Wesen, noch die seiner unwürdige Wirklichkeit einer gegenseitigen Tücke, Verraths, Undanks u. s. f., die in der Weise des gedankenlosen Zufalls als ein unbegriffener Zusammenhang und ein bewusstloses Thun und Unterlassen das Gericht vollbrächte, sondern als Gerechtigkeit des menschlichen Rechts, welche das aus dem Gleichgewichte tretende Fürsichseyn, die Selbstständigkeit der Stände und Individuen in das Allgemeine zurückbringt, ist sie die Regierung des Volks, welche die sich gegenwärtige Individualität des allgemeinen Wesens und der eigene selbstbewusste Wille Aller ist. — Die Gerechtigkeit aber, welche das über den Einzelnen übermächtig werdende Allgemeine zum Gleichgewichte zurückbringt, ist ebenso der einfache Geist desjenigen, der Unrecht erlitten; — nicht zersetzt in ihn, der es er

litten, und ein jenseitiges Wesen; er selbst ist die unterirdische Macht, und es ist seine Erinnye, welche die Rache betreibt; denn seine Individualität, sein Blut, lebt im Hause fort; seine Substanz hat eine dauernde Wirklichkeit. Das Unrecht, welches im Reiche der Sittlichkeit dem Einzelnen zugefügt werden kann, ist nur dieses, dass ihm rein etwas geschieht. Die Macht, welche dies Unrecht an dem Bewusstseyn verübt, es zu einem reinen Dinge zu machen, ist die Natur, es ist die Allgemeinheit nicht des Gemeinwesens, sondern die abstracte des Seyns; und die Einzelnheit wendet sich in der Auflösung des erlittenen Unrechts nicht gegen jenes, denn von ihm hat es nicht gelitten, sondern gegen dieses. Das Bewusstseyn des Bluts des Individuums löst dies Unrecht, wie wir gesehen, so auf, dass was geschehen ist, vielmehr ein Werk wird, damit das Seyn, das Letzte, auch ein gewolltes und hiermit erfreulich sei.

Das sittliche Reich ist auf diese Weise in seinem Bestehen eine unbefleckte, durch keinen Zwiespalt verunreinigte Welt. Ebenso ist seine Bewegung ein ruhiges Werden der einen Macht desselben zur andern, so dass jede die andere selbst erhält und hervorbringt. Wir sehen sie zwar in zwei Wesen und deren Wirklichkeit sich theilen; aber ihr Gegensatz ist vielmehr die Bewährung des Einen durch das Andere, und, worin sie sich unmittelbar als wirkliche berühren, ihre Mitte und Element ist die unmittelbare Durchdringung derselben. Das eine Extrem, der allgemeine sich bewusste Geist, wird mit seinem andern Extrem, seiner Kraft und seinem Element, mit dem bewusstlosen Geiste, durch die Individualität des Mannes zusammen geschlossen. Dagegen hat das göttliche Gesetz seine Individualisirung, oder der bewusstlose Geist des Einzelnen sein Daseyn an dem Weibe, durch welches als die Mitte er aus seiner Unwirklichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Unwissenden und Ungewussten in das bewusste Reich herauftritt. Die Vereinigung des Mannes und des Weibes macht die thätige Mitte des Ganzen und das Element aus, das, in diese Extreme des göttlichen und menschlichen Gesetzes entzweit, ebenso ihre unmittelbare Vereinigung ist, welche jene beiden ersten Schlüsse zu demselben Schlusse macht, und die entgegengesetzte Bewegung der Wirklichkeit hinab zur Unwirklichkeit, — des menschlichen Gesetzes, das sich in selbstständige Glieder

organisirt, herunter zur Gefahr und Bewährung des Todes; — und des unterirdischen Gesetzes herauf zur Wirklichkeit des Tages und zum bewussten Daseyn — deren jene dem Manne, diese dem Weibe zukommt, — in Eine vereinigt.

III.

Bedeutung des öffentlichen Lebens für die Erziehung.

Wenn das Leben der Schule leidenschaftsloser ist, so entbehrt es zugleich das höhere Interesse und den Ernst des öffentlichen Lebens; es ist nur eine stille, innere Vorbereitung und Vorübung zu demselben. Was durch die Schule zu Stande kommt, die Bildung der Einzelnen, ist die Fähigkeit derselben, dem öffentlichen Leben anzugehören. Die Wissenschaft, die Geschicklichkeiten, die erworben werden, erreichen erst ihren wesentlichen Zweck in ihrer ausser der Schule fallenden Anwendung. Sie kommen ferner in der Schule nur in- XVI, 175.
sofern in Betracht, als sie von diesen Kindern erworben werden; die Wissenschaft wird darin nicht fortgebildet, sondern nur das schon Vorhandene und zwar erst nach seinem elementarischen Inhalte erlernt; und die Schulkenntnisse sind etwas, das Andere längst wissen. Die Arbeiten der Schule haben nicht ihr vollständiges Ende in sich selbst, sondern legen nur den Grund zur Möglichkeit eines andern, des wesentlichen Werks. Wenn aber der Inhalt der Sache, der in der Schule gelernt wird, etwas längst Fertiges ist, so sind dagegen die Individuen, die erst dazu gebildet werden, noch nicht etwas Fertiges; es kann diese Vorarbeit, die Bildung, nicht einmal vollendet, nur eine gewisse Stufe erreicht werden. Wie nun das, was im Kreise einer Familie vorgeht, vornehmlich nur innerhalb derselben sein Interesse und seinen Werth hat, insofern es nur der Werth und das Interesse dieser Individuen ist; so haben die Arbeiten der Schule, auch ihre Urtheile, ihre Auszeichnungen und Bestrafungen, eine relative Wichtigkeit, und ihre vornehmste Gültigkeit innerhalb dieser Sphäre.

Die Schule hat ein Verhältniss zur wirklichen Welt und ihr XVI, 174.
Geschäft ist, die Jugend zu derselben vorzubereiten.

Die pädagogischen Versuche, den Menschen dem allgemeinen Leben der Gegenwart zu entziehen und auf dem Lande herauf-

zubilden (Rousseau im Emil), sind vergeblich gewesen, weil es nicht gelingen kann, den Menschen den Gesetzen der Welt zu ent-
VIII, 214. fremden. Wenn auch die Bildung der Jugend in Einsamkeit geschehen muss, so darf man ja nicht glauben, dass der Duft der Geisterwelt nicht endlich durch diese Einsamkeit wehe und dass die Gewalt des Weltgeistes zu schwach sei, um sich dieser entlegenen Theile zu bemächtigen. Darin, dass er Bürger eines guten Staates ist, kommt erst das Individuum zu seinem Recht.

Vielen Schaden hat gewiss in der modernen Erziehung der Grundsatz gethan, dass den Kindern frühzeitig auch die Weltumgänglichkeit beizubringen, und sie zu dem Ende in den Umgang,
XVI, 197 u. 198. d. h. in die Vergnügungen und Zerstreuungen der Erwachsenen einzuführen, oder ihnen dergleichen auf die Weise der Erwachsenen zu bereiten seien. Die Erfahrung widerlegt diesen Gedanken; denn sie zeigt vielmehr, dass Menschen, die einen tüchtigen innern Grund gelegt hatten, und dabei sonst in guten Sitten erzogen waren, auch mit der Gewohnheit der äusserlichen Bezeigung und des Benehmens in der Welt bald zurecht kommen, dass ausgezeichnete Weltmänner selbst aus dem beschränktesten Mönchsleben hervorgegangen sind, dass dagegen die Menschen, welche in dieser Aeusserlichkeit des Lebens auferzogen wurden, auch zu keinem innern Kerne kommen. Es gehört wenig Nachdenken dazu, dies begreiflich zu finden; um mit Tüchtigkeit und Vortheil erscheinen zu können, muss der innere Grund gepflegt und stark gezogen worden seyn; die Jugend, welche nur das Gleissende des äusserlichen Lebens, und die Wichtigkeit sieht, mit welcher von Menschen, die sonst Ansehen und Bedeutung für sie haben, sich darin benommen wird, hält dies theils für vollen, theils für den einzigen Ernst, weil sie nicht zugleich das Gehaltvolle und wirklich Ernsthafte, was ausser jener Erholung solche Personen auch noch betreiben, kennen lernt, bekommt dadurch einen falschen Begriff von dem Werthe der Dinge, und gefällt sich zugleich in dieser Zerstreuung, die ohne Anstrengung und mit Vergnügen verbunden ist; sie lernt das gering schätzen, was in der Schule geachtet und zur Pflicht gemacht wird, und sich vor der Anstrengung scheuen, welche dieselbe ihr auferlegt!

Indem die Besonderheit an die Bedingung der Allgemeinheit gebunden ist, ist das Ganze der Boden der Vermittelung, wo alle

Einzelnheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des
Glücks sich frei machen, wo die Wellen aller Leidenschaften aus- VIII, 241.
strömen, die nur durch die hineinscheinende Vernunft regiert wer-
den. Die Besonderheit, beschränkt durch die Allgemeinheit, ist
allein das Maass, wodurch jede Besonderheit ihr Wohl befördert.

Das Wirkliche (d. h. das uns Umgebende, das Leben) hat
schlechthin die geistige Bedeutung, unmittelbar allgemein II, 362.
zu seyn.

Das Interesse der Idee (dass der Einzelne nur ein Glied in
der Kette des allgemeinen Zusammenhanges ist) ist der Process,
die Einzelheit und Natürlichkeit zur formellen Freiheit und for- VIII, 245 u.
mellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens zu erheben, die 246.
Subjectivität in ihrer Besonderheit zu bilden.

Es ist ein interessantes Schauspiel, wie alle Zusammenhänge
(im Leben) rückwirkend sind, wie die besonderen Sphären sich
gruppiren, auf andere Einfluss haben und von ihnen ihre Beför- VIII, 250.
derung oder Hinderung erfahren. Dies Ineinandergehen, an das
man zunächst nicht glaubt, weil Alles der Willkür des Einzelnen
anheim gestellt scheint, ist vor Allem bemerkenswerth und hat
eine Aehnlichkeit mit dem Planetensystem, das immer dem Auge
nur unregelmässige Bewegung zeigt, aber dessen Gesetze doch
erkannt werden können.

An der Mannigfaltigkeit der interessirenden Bestimmungen
und Gegenstände (im grossen Ganzen des menschlichen Lebens) VIII, 254.
entwickelt sich die theoretische Bildung *).

Nach unserer Anschauung muss ein Gemüth, das nur in in-
telligibeler und nicht in weltlicher Welt als solcher zu Hause ist,
und deshalb auch nicht in den an und für sich gültigen Gebieten X b, 160.
und Zwecken dieser bestimmten Wirklichkeit sich nur sich ver-
lierend fühlt, und obschon es mit ganzer Seele darin gehalten und
gebunden ist, dies Sittliche doch als negativ gegen seine absolute
Bestimmung betrachtet — ein solches Gemüth muss uns in sei-
nen selbsterzeugten Leiden wie in seiner Ergebung als verrückt

*) Es ist diese Stelle schon früher vorgekommen und wird sich der Leser erinnern, dass Hegel eben so auch die practische Bildung auf die Reibung des Subjects mit dem Leben begründet.

erscheinen, so dass wir weder Mitleiden dafür empfinden noch Erhebung daraus schöpfen können.

II.
Unterschied der Stände, Gleichheit derselben, Bedeutung des Unterschieds und der Gleichheit derselben für Erziehung und Schule, und über den Beruf.

Es ist die im Systeme menschlicher Bedürfnisse und ihrer Bewegung immanente Vernunft, welche dasselbe zu einem organischen Ganzen von Unterschieden gliedert. Die unendlich mannig-
VIII, 257. fachen Mittel und deren ebenso unendlich sich verschränkende Bewegung in der gegenseitigen Hervorbringung und Austauschung sammelt durch die ihrem Inhalte inwohnende Allgemeinheit und unterscheidet sich in allgemeinen Massen, so dass der ganze Zusammenhang sich zu besonderen Systemen der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und practischen Bildung, — Systemen, denen die Individuen zugetheilt sind, — zu einem Unterschiede der Stände ausbildet.

Dem in der Idee enthaltenen objectiven Rechte der Besonderheit des Geistes, welches die von der Natur, dem Elemente der Ungleichheit, gesetzte Ungleichheit der Menschen, in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur nicht aufhebt, sondern aus dem Geiste producirt, sie zu einer Ungleichheit der Geschicklichkeit, des Vermögens und selbst der intellectuellen und moralischen Bildung
VIII, 256 u. 257. erhebt, — die Forderung der Gleichheit entgegensetzen, gehört dem leeren Verstande an, der dies sein Abstractum und sein Sollen für das Reelle und Vernünftige nimmt.

Wenn die erste Basis des Staats die Familie ist, so sind die
VIII, 257. Stände die zweite.

Bei dem ersten Stande (dem Bauernstande) thut die Natur die Hauptsache. Er wird immer mehr die Weise des patriarchalischen Lebens und die substantielle Gesinnung desselben behalten. — Dass der substantielle Character dieses Standes von
VIII, 259. Seiten der Gesetze des Privatrechts, insbesondere der Rechtspflege, so wie von Seiten des Unterrichts und der Bildung, auch der Religion, Modificationen nicht in Ansehung des substantiellen Inhalts, aber in Ansehung der Form und Reflections-

Entwickelung nach sich zieht, ist eine weitere Folge, die ebenso in Ansehung der anderen Stände statt hat.

Der zweite Stand (der Stand des Gewerbes) ist an die Re- VIII, 260.
flection und den Verstand angewiesen.

Der dritte Stand (der allgemeine Stand) hat die allgemeinen VIII, 260.
Interessen des gesellschaftlichen Zustandes zu seinem Geschäfte.

Dass das Individuum sich zunächst (d. h. besonders in der Jugend) gegen die Vorstellung sträubt, sich zu einem besondern Stand zu entschliessen und dies als eine Beschränkung VIII, 262.
seiner allgemeinen Bestimmung und als eine bloss äusserliche Nothwendigkeit ansieht, liegt in dem abstracten Denken, das an dem Allgemeinen und damit Unwirklichen stehen bleibt, und nicht erkennt, dass um dazuseyn, der Begriff überhaupt in den Unterschied des Begriffs und seiner Realität, und damit in die Bestimmtheit und Besonderheit tritt.

Es gehört der Bildung, dem Denken als Bewusstseyn des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, dass Ich als allgemeine VIII, 264.
Person aufgefasst werde, worin Alle identisch sind. Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist.

Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt die Möglich- VIIb, 65.
keit der Gleichheit des Rechts aller Menschen.

Gegen solche Stände (wie wir sie in Indien finden) regt sich namentlich in neuerer Zeit der Gedanke, dass man den Staat lediglich von der abstract rechtlichen Seite betrachtet, und daraus folgert: es müsse kein Unterschied der Stände stattfinden. Aber Gleichheit im Staatsleben ist etwas völlig Unmögliches; denn es tritt zu jeder Zeit der individuelle Unterschied des Geschlechts und Alters ein, und selbst wenn man sagt: alle Bürger sollen gleichen Antheil an der Regierung haben, so übergeht man sofort IX, 177.
die Weiber und Kinder, welche ausgeschlossen bleiben. Der Unterschied von Armuth und Reichthum, der Einfluss von Geschicklichkeit und Talent ist eben so wenig abzuweisen, und widerlegt von Hause aus jene abstracten Behauptungen. Wenn wir aber aus diesem Princip heraus die Verschiedenheit der Beschäftigungen und der damit beauftragten Stände uns gefallen lassen, so stossen wir in Indien auf die Eigenthümlichkeit, dass das Individuum wesentlich durch Geburt einem Stande angehört und daran gebunden bleibt. Dadurch fällt eben hier die concrete Lebendigkeit,

die wir entstehen sehen, in den Tod zurück, und die Fessel hemmt das Leben, das eben hervorbrechen möchte.

Dies ist der hohe Unterschied, dass die Religion für Alle ein Gleiches ist, und dass, wenn auch der Sohn des Handwerkers Handwerker, der Sohn des Landmanns Landmann wird, und die freie Wahl oft von manchen zwingenden Umständen abhängt, das religiöse
IX, 180. Moment zu Allen in demselben Verhältniss steht und Alle durch die Religion absoluten Werth haben. — Ferner sind durch die sittliche Würdigkeit die Oberen den Unteren gleich und indem die Religion die höhere Sphäre ist, in der sich Alle sonnen, ist die Gleichheit vor dem Gesetz, Recht der Person und des Eigenthums jedem Stande erworben.

Die concrete Theilung aber des allgemeinen Vermögens, das ebenso ein allgemeines Geschäft ist, in die besondere, nach den Momenten des Begriffs bestimmten Massen, welche eine eigenthümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhange damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel
VIIb, 396. ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Interessen, so wie der geistigen Bildung und Gewohnheit besitzen, — macht den Unterschied der Stände. Die Individuen theilen sich denselben nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür und Zufall zu. Solcher bestimmten, festen Sphäre angehörig, haben sie ihre wirkliche Existenz, welche als Existenz wesentlich eine besondere ist, — und in derselben ihre Sittlichkeit als Rechtschaffenheit, ihr Anerkanntseyn und ihre Ehre. Wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist, treten die Stände in ihrem Unterschiede ein; denn die allgemeine Substanz als lebendig existirt nur, insofern sie sich organisch besondert; die Geschichte der Verfassungen ist die Geschichte der Ausbildung dieser Stände, der rechtlichen Verhältnisse der Individuen zu denselben, und ihrer zu einander und zu ihrem Mittelpuncte.

Der substantielle, natürliche Stand hat an dem fruchtbaren Grund und Boden ein natürliches und festes Vermögen, seine Thätigkeit erhält ihre Richtung und Inhalt durch Naturbestimmungen, und seine Sittlichkeit gründet sich auf Glauben
VIIb, 396 und Vertrauen. Der zweite, der reflectirte Stand, ist auf
u. 397. das Vermögen der Gesellschaft, auf das in Vermittelung, Vor-

stellung und in ein Zusammen der Zufälligkeiten gestellte Element, und das Individuum auf seine subjective Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiss angewiesen. Der dritte, der denkende Stand, hat die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäfte; wie der zweite hat er eine durch die eigene Geschicklichkeit vermittelte und, wie der erste, eine aber durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte Existenz.

Freiheit und Gleichheit sind die einfachen Kategorien, in welche häufig das zusammengefasst worden ist, was die Grundbestimmung und das letzte Ziel und Resultat der Verfassung ausmachen sollte. So wahr dies ist, so sehr ist das Mangelhafte dieser Bestimmungen zunächst, dass sie ganz abstract sind; in dieser Form der Abstraction festgehalten, sind sie es, welche das Concrete, d. i. eine Gegliederung des Staats, d. i. eine Verfassung und Regierung überhaupt nicht aufkommen lassen oder sie zerstören. Mit dem Staate tritt Ungleichheit, der Unterschied von regierenden Gewalten und von Regierten, Obrigkeiten, Behörden, Vorständen u. s. f. ein Das consequente Princip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede und lässt so keine Art von Staatszustand bestehen. — Zwar sind jene Bestimmungen die Grundlagen dieser Sphäre, aber, als die abstractesten, auch die oberflächlichsten und eben darum leicht die geläufigsten; es hat daher Interesse, sie noch etwas näher zu betrachten. Was zunächst die Gleichheit betrifft, so enthält der geläufige Satz, dass alle Menschen von Natur gleich sind, den Missverstand, das Natürliche mit dem Begriffe zu verwechseln; es muss gesagt werden, dass von Natur die Menschen vielmehr nur ungleich sind. Aber der VIIb, 405 u.
Begriff der Freiheit, wie er ohne weitere Bestimmung und Ent- 406.
wickelung zunächst als solcher existirt, ist die abstracte Subjectivität als Person, die des Eigenthums fähig ist; diese einzige abstracte Bestimmung der Persönlichkeit macht die wirkliche Gleichheit der Menschen aus. Dass aber diese Gleichheit vorhanden, dass es der Mensch ist (und nicht wie in Griechenland, Rom u. s. f. nur einige Menschen), welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, dies ist so wenig von Natur, dass es vielmehr nur Product und Resultat von dem Bewusstseyn des tiefsten Princips des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewusstseyns ist. Dass die Bürger vor dem Ge-

setze gleich sind, enthält eine hohe Wahrheit, die aber, so ausgedrückt, eine Tautologie ist; denn es ist damit nur der gesetzliche Zustand überhaupt, dass die Gesetze herrschen, ausgesprochen. Aber in Hinsicht auf das Concrete sind die Bürger, ausser der Persönlichkeit, vor dem Gesetze nur in demjenigen gleich, worin sie sonst ausserhalb desselben gleich sind. Nur die sonst, auf welche Weise es sei, zufällig vorhandene Gleichheit des Vermögens, des Alters, der physischen Stärke, des Talents, der Geschicklichkeiten u. s. f. oder auch der Verbrechen u. s. f. kann und soll einer gleichen Behandlung vor dem Gesetze, in Rücksicht auf Abgaben, Militairpflichtigkeit, Zulassung zu Staatsdiensten u. s. f. Bestrafung u. s. f. im Concreten fähig machen.

Wenn gesagt worden ist, dass die modernen Völker nur, oder mehr der Gleichheit fähig seien, so ist im Gegentheil zu sagen, dass eben die hohe Entwickelung und Ausbildung der mo-
VIIb, 407 u. 408. dernen Staaten die höchste concrete Ungleichheit der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt, hingegen durch die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze und Befestigung des gesetzlichen Zustandes um so grössere und begründetere Freiheit bewirkt, und sie zulassen und vertragen kann.

Die Unterschiede der Stände, der Regierenden und Regierten u. s. f. sind allerdings wesentlich, und vernünftig, denn sie haben ihren Grund in der nothwendigen Gliederung des gesammten Staatslebens, und machen sich durch die bestimmte Art der Beschäftigung, Richtung, Sinnesweise und gesammten geistigen Bildung nach allen Seiten hin geltend. Ein Anderes aber ist es, wenn diese Unterschiede in Ansehung der Individuen durch die Geburt sollen bestimmt werden, so dass der einzelne Mensch von Hause aus, nicht durch sich, sondern durch den Zufall der Natur in irgend einen Stand, eine Kaste unwiderruflich hineingeworfen ist. Dann erweisen sich diese Unterschiede als nur natürliche und sind dennoch mit der höchsten bestimmenden Macht bekleidet. Auf die Entstehungsweise dieser Festigkeit und Gewalt kommt es dabei nicht an. Denn die Nation kann ursprünglich eine gewesen seyn, und der Naturunterschied von Freien und Leibeigenen z. B. sich erst später ausgebildet haben, oder der Unterschied der Kasten,
Xa, 262-64 Stände, Bevorrechtigungen geht aus ursprünglichen National- und Stammunterschieden hervor, wie man bei den Kastenunterschieden

der Inder hat behaupten wollen. Für uns gilt dies hier gleich; der Hauptpunkt liegt nur darin, dass dergleichen Lebensverhältnisse, welche das ganze Daseyn des Menschen reguliren, aus der Natürlichkeit und Geburt ihren Ursprung entnehmen sollen. Dem Begriff der Sache nach ist allerdings der Unterschied des Standes als berechtigt anzusehen, zugleich aber darf auch dem Individuum nicht das Recht geraubt werden, aus seiner eigenen Freiheit heraus sich diesem oder jenem Stande einzuordnen. Anlage, Talent, Geschicklichkeit und Bildung allein haben dabei den Entschluss zu leiten und zu entscheiden. Wird aber das Recht der Wahl von vorn herein bereits durch die Geburt annullirt, und ist der Mensch dadurch von der Natur und deren Zufälligkeit abhängig gemacht, so kann innerhalb dieser Unfreiheit ein Conflict zwischen der dem Subject durch die Geburt angewiesenen Stellung und zwischen der sonstigen geistigen Ausbildung und deren berechtigten Forderungen entstehen. Dies ist eine traurige, unglückliche Collision, indem sie an und für sich auf einem Unrecht beruht, das die wahre freie Kunst nicht zu respectiren hat. Unsern heutigen Verhältnissen nach sind die Standesunterschiede, einen kleinen Kreis ausgenommen, nicht an die Geburt geknüpft. Die herrschende Dynastie und die Pairie allein gehört aus höhern im Begriff des Staates selber begründeten Rücksichten dieser Ausnahme an. Im Uebrigen macht die Geburt keinen wesentlichen Unterschied in Betreff auf den Stand, in welchen ein Individuum eintreten kann oder will. Deshalb verknüpfen wir denn aber auch mit der Forderung dieser vollkommenen Freiheit zugleich die weitere Forderung, dass in Bildung, Kenntniss, Geschicklichkeit und Gesinnung das Subject sich dem Stande, den es ergreift, angemessen mache. Stellt sich die Geburt jedoch als ein unüberwindliches Hinderniss den Ansprüchen gegenüber, die der Mensch ohne diese Beschränkung durch seine geistige Kraft und Thätigkeit befriedigen könnte, so gilt uns dies nicht nur als ein Unglück, sondern wesentlich als ein Unrecht, das er erleidet. Eine bloss natürliche und für sich rechtlose Scheidewand, über welche ihn Geist, Talent, Empfindung, innere und äussere Bildung erhoben haben, trennt ihn von dem ab, was er zu erreichen befähigt wäre, und das Natürliche, das nur durch Willkür zu dieser rechtlichen Bestimmtheit befestigt ist, masst es sich an, der in sich

berechtigten Freiheit des Geistes unübersteigliche Schranken entgegenzusetzen.

Das Individuum muss mit seinen geistigen Qualitäten die
Xa, 264. Naturschranken, deren Macht seinen Wünschen und Zwecken weichen soll, bereits wirklich überstiegen haben, sonst wird seine Forderung eben so sehr wieder eine Thorheit.

Insofern durch die Macht der bestehenden Zustände die
Xa, 265. Schranken unübersteigbar werden, und sich zu einer unbesiegbaren Nothwendigkeit verfestigen, so kann dies nur eine Situation des Unglücks und des in sich selber Falschen geben.

Die verschiedenen Stände eines Staates sind überhaupt concrete Unterschiede, nach welchen sich die Individuen in Klassen theilen, die vornehmlich auf der Ungleichheit des Reichthums, der
XIII, 200. Beziehung und der Bildung, so wie diese zum Theil wieder auf
Xb, 182. der Ungleichheit der Geburt ruhen, wodurch die Individuen zu einer Art der Thätigkeit für den Staat mehr Brauchbarkeit erhalten, als zu einer andern.

In dem reinen Strahl der Seligkeit ist die Besonderkeit aufgehoben, vor Gott sind alle Menschen gleich, oder vielmehr die Frömmigkeit macht sie wirklich gleich. Freilich braucht auch die religiöse Liebe zu ihrer Existenz bestimmte Individuen, die auch ausser dieser Empfindung einen anderweitigen Kreis ihres Daseyns haben; da jedoch die seelenvolle Innigkeit hier den eigentlichen idealen Inhalt abgiebt, so findet dieselbe nicht in der besondern Verschiedenheit des Characters und seines Talentes, seiner Verhältnisse und Schicksale ihre Aeusserung und Wirklichkeit, son-
Xc, 37. dern ist vielmehr darüber erhoben. Wenn man daher in unserer Zeit die Rücksicht auf den Unterschied der Subjectivität des Characters zur Hauptsache in der Erziehung und in dem, was der Mensch an sich selbst zu fordern hat, machen hört, woraus der Grundsatz folgt, dass Jeder anders behandelt werden, und sich selbst anders behandeln müsse, so steht diese Sinnesweise ganz im Gegensatz gegen die religiöse Liebe, in welcher dergleichen Verschiedenheiten zurücktreten.

Für ein wirkliches Individuum, für seinen Character, aus welchem es Handlungen vollbringt, für die Begebenheiten, in welche
Xb, 85. es verflochten, für das Schicksal, von dem es betroffen wird, geben die äusserlichen Umstände, die Zeit der Geburt, die ange-

bornen Anlagen, Eltern, Erziehung, Umgebung, Zeitverhältnisse, das ganze Bereich relativer innerer und äusserer Zustände, das nähere positive Material ab.

Was der einzelne Mensch im Besondern ist, das ist er nur insofern, als er vor allen Dingen Mensch als solcher ist und im Allgemeinen ist und dies Allgemeine ist nicht nur etwas ausser oder neben andern abstracten Qualitäten oder blossen Reflections- VI, 340. bestimmungen, sondern vielmehr das alles Besondere Durchdringende und in sich Beschliessende.

In seinen Beruf, das Wesentliche, muss der Mensch ver- XVIII, 63. tieft seyn.

Was den bestimmten Beruf betrifft, der als ein Schicksal erscheint, so ist überhaupt die Form einer äusserlichen Nothwendigkeit daran aufzuheben. Es ist mit Freiheit zu ergreifen und mit solcher auszuhalten und auszuführen. Der Mensch, in Rücksicht auf die äusserlichen Umstände des Schicksals und Alles, was er überhaupt unmittelbar ist, muss sich so verhalten, dass er dasselbe zu dem seinigen macht, dass er ihm die Form eines äusserlichen Daseyns benimmt. Es kommt nicht darauf an, in welchem äusserlichen Zustande der Mensch sich durch das Schicksal befindet, wenn er das, was er ist, recht ist, d.h. wenn er alle Seiten seines Berufs ausfüllt. Der Beruf zu einem Stande ist eine vielseitige Substanz. Er ist gleichsam ein Stoff oder Material, das er nach allen Richtungen hin durcharbeiten muss, damit dasselbe nichts Fremdes, Sprödes und Widerstrebendes in sich hat. Insofern ich es vollkommen zu dem Meinigen für mich gemacht habe, bin ich frei darin. Der Mensch ist vorzüglich dadurch unzufrieden, wenn er seinen Beruf nicht ausfüllt. Er giebt sich ein Verhältniss, das er nicht wahrhaft als das seinige hat. Zugleich gehört er diesem Stande an. Er kann sich nicht von ihm losmachen. Er lebt und handelt also in einem widerwärtigen Verhältniss mit sich selbst. Treue und Gehorsam in seinem Beruf, so wie Gehorsam gegen das Schicksal und Selbstvergessenheit in seinem Handeln, haben zum Grunde das Aufgeben der Eitelkeit, des Eigendünkels und der Eigensucht gegen das, was an und für sich nothwendig ist. XVIII, 64—66. Der Beruf ist etwas Allgemeines und Nothwendiges und macht irgend eine Seite des menschlichen Zusammenlebens aus. Er ist

also ein Theil des ganzen Menschenwerkes. Wenn der Mensch einen Beruf hat, tritt er zu dem Antheil und Mitwirken an dem Allgemeinen ein. Er wird dadurch ein Objectives. Der Beruf ist zwar eine einzelne beschränkte Sphäre, macht jedoch ein nothwendiges Glied des Ganzen aus und ist auch in sich selbst wieder ein Ganzes. Wenn der Mensch etwas werden soll, so muss er sich zu beschränken wissen, d. h. seinen Beruf ganz zu seiner Sache machen. Dann ist er keine Schranke für ihn. Er ist alsdann einig mit sich selbst, mit seiner Aeusserlichkeit, seiner Sphäre. Er ist ein Allgemeines, Ganzes. — Wenn der Mensch sich etwas Eitles d. h. Unwesentliches, Nichtiges zum Zweck macht, so liegt hierbei nicht das Interesse an einer, sondern an seiner Sache zu Grunde. Das Eitle ist nichts an und für sich Bestehendes, sondern wird nur durch das Subject erhalten. Der Mensch sieht darin nur sich selbst; z. B. es kann auch eine moralische Eitelkeit geben, wenn der Mensch überhaupt bei seinem Handeln sich seiner Vortrefflichkeit bewusst ist und das Interesse mehr an sich als an der Sache hat. — Der Mensch, der geringe Geschäfte treu erfüllt, zeigt sich fähig zu grösseren, weil er Gehorsam gezeigt hat, ein Aufgeben seiner Wünsche, Neigungen und Einbildungen.

O.

Die Erziehung der Kirche.

VI, 135. Die christliche Taufe enthält die fernere Verpflichtung einer christlichen Erziehung.

Wenn der Standpunkt des unmittelbaren Wissens etwa zugiebt, dass insbesondere für den religiösen Glauben eine Entwickelung und eine christliche oder religiöse Erziehung nothwendig sey,
VI, 136. so ist es ein Belieben, dies bei dem Reden von dem Glauben wieder ignoriren zu wollen, oder es ist die Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, dass mit der zugegebenen Nothwendigkeit einer Erziehung eben die Wesentlichkeit der Vermittelung ausgesprochen ist.

Unter Glauben verstehe ich nicht, weder das blos subjective Ueberzeugtseyn, welches sich auf die Form der Gewissheit beschränkt, und noch unbestimmt lässt, ob und welchen Inhalt dieses Ueberzeugtsein habe — noch auf der andern Seite nur das

Credo, das Glaubensbekenntniss der Kirche, welches in Wort und Schrift verfasst ist, und in den Mund, in Vorstellung und Gedächtniss aufgenommen seyn kann, ohne das Innere durchdrungen, ohne mit der Gewissheit, die der Mensch von sich hat, mit dem Selbstbewusstseyn des Menschen sich identificirt zu haben. Zum Glauben rechne ich, nach dem wahrhaften alten Sinn desselben, das eine Moment eben so sehr, als das andere, und setze ihn darein, dass beide in unterschiedener Einheit verbunden sind. Die Gemeinde (Kirche) ist in glücklichem Zustande, wenn der Gegensatz in ihr sich rein auf den angegebenen formellen Unterschied beschränkt, und weder der Geist der Menschen aus sich einen eigenthümlichen Inhalt dem Inhalte der Kirche entgegensetzt noch die kirchliche Wahrheit zu einem äusserlichen Inhalte übergegangen ist, welcher den heiligen Geist gleichgültig gegen sich lässt. Die Thätigkeit der Kirche innerhalb ihrer selbst wird vornehmlich in der Erziehung des Menschen bestehen, in dem Geschäfte, die Wahrheit, welche nur zunächst der Vorstellung und dem Gedächtnise gegeben werden kann, zu einem Innerlichen zu machen, so, dass das Gemüth davon eingenommen und durchdrungen werde, und das Selbstbewusstseyn XVII, 280-282.
sich und seinen wesentlichen Bestand nur in jener Wahrheit finde. Dass diese beiden Seiten weder unmittelbar noch fortdauernd und fest in allen Bestimmungen mit einander vereinigt sind, sondern eine Trennung der unmittelbaren Gewissheit seiner selbst von dem wahrhaften Inhalt vorhanden ist, gehört in die Erscheinung jener fortdauernden Erziehung; die Gewissheit seiner selbst ist zunächst das natürliche Gefühl und der natürliche Wille, und das demselben entsprechende Meinen und eitle Vorstellen; — der wahrhafte Inhalt aber kommt zuerst äusserlich in Wort und Buchstaben an den Geist — und die religiöse Erziehung bewirkt beides in Einem, dass die Gefühle, die der Mensch nur unmittelbar von Natur hat, ihre Kraft verlieren, und das, was Buchstaben war, zum eigenen lebendigen Geiste werde. Diese Verwandlung und Vereinigung des zunächst äusserlichen Stoffes findet zwar sogleich einen Feind vor, mit dem sie es zu thun hat; sie hat einen unmittelbaren Widersacher an dem Naturgeiste, und muss solchen zur Voraussetzung haben, eben weil es der freie Geist ist, nicht ein Naturleben ist, was erzeugt werden soll, der freie Geist aber

nur als ein Wiedergeborener ist. Dieser natürliche Feind ist jedoch durch die göttliche Idee ursprünglich überwunden und der freie Geist erlöst. Der Kampf mit dem Naturgeiste ist darum nur die Erscheinung im endlichen Individuum. Aber es kommt aus dem Individuum noch ein anderer Feind hervor — ein Feind, der nicht in der blossen Natürlichkeit des Menschen den Ort seines Ausgangs, sondern vielmehr in dem übersinnlichen Wesen desselben, im Denken hat — dem Urstande des Innern selbst, dem Merkzeichen des göttlichen Ursprungs des Menschen, demjenigen, wodurch er sich vom Thiere unterscheidet und was allein, wie es die Wurzel seiner Hoheit, so die seiner Erniedrigung ist; denn das Thier ist weder der Hoheit noch der Erniedrigung fähig. Wenn das Denken sich eine solche Selbstständigkeit nimmt, dass es dem Glauben gefährlich wird, so ist ein höherer hartnäckigerer Kampf eingeleitet, als jener erstere Kampf, in welchem nur der natürliche Wille und das unbefangene, sich noch nicht für sich stellende Bewusstseyn befasst ist. Dieses Denken ist dann dasjenige, was man menschliches Denken, eigenen Verstand, endliche Vernunft genannt, und mit Recht von dem Denken unterscheidet, welches, obwohl im Menschen, doch göttlich ist, von dem Verstand, der nicht das Eigene, sondern das Allgemeine sucht, von der Vernunft, welche nur das Unendliche und Ewige als das allein Seyende weiss und betrachtet.

Die Lehre hat ihr Gebiet in dem Gewissen, steht in dem Rechte der subjectiven Freiheit des Selbstbewusstseyns, der Sphäre der Innerlichkeit, die als solche nicht das Gebiet des Staates ausmacht. Jedoch hat auch der Staat eine Lehre, dass seine Einrichtungen und das ihm Geltende überhaupt über das Rechtliche, Verfassung u. s. f. wesentlich in der Form des Gedankens als Gesetz ist, und indem er kein Mechanismus, sondern das vernünftige Leben der selbstbewussten Freiheit, das System der sittlichen Welt ist, so ist die Gesinnung, sodann das Bewusstseyn derselben in Grundsätzen ein wesentliches Moment im wirklichen Staate. Hinwiederum ist die Lehre der Kirche nicht bloss ein Inneres des Gewissens, sondern als Lehre vielmehr Aeusserung, und Aeusserung zugleich über einen Inhalt, der mit den sittlichen Grundsätzen und Staatsgesetzen aufs innigste zusammenhängt oder sie unmittelbar selbst betrifft. Staat und Kirche

treffen hier also direct zusammen oder gegen einander. Die Verschiedenheit beider Gebiete kann von der Kirche zu dem schroffen Gegensatz getrieben werden, dass sie, als den absoluten Inhalt der Religion in sich enthaltend, das Geistige überhaupt und damit auch das sittliche Element als ihren Theil betrachtet, den Staat aber als ein mechanisches Gerüste für die ungeistigen äusserlichen Zwecke, sich als das Reich Gottes oder wenigstens als den Weg und Vorplatz dazu, den Staat aber als das Reich der Welt, d. h. des Vergänglichen und Endlichen, sich damit als den Selbstzweck, den Staat aber nur als blosses Mittel begreift. Mit dieser Prätension verbindet VIII, 332—334.
sich dann in Ansehung des Lehrens die Forderung, dass der Staat die Kirche darin nicht nur mit vollkommener Freiheit gewähren lasse, sondern unbedingten Respect vor ihrem Lehren, wie es auch beschaffen seyn möge, denn diese Bestimmung komme nur ihr zu, als Lehren habe. Wie die Kirche zu dieser Prätension aus dem ausgedehnten Grunde, dass das geistige Element überhaupt ihr Eigenthum sey, kommt, die Wissenschaft und Erkenntniss überhaupt aber gleichfalls in diesem Gebiete steht, für sich wie eine Kirche sich zur Totalitität von eigenthümlichem Principe ausbildet, welche sich auch als an die Stelle der Kirche selbst noch mit grösserer Berechtigung tretend betrachten kann, so wird dann für die Wissenschaft dieselbe Unabhängigkeit vom Staate, der nur als ein Mittel für sie als einen Selbstzweck zu sorgen habe, verlangt. —

Es ist die philosophische Einsicht, welche erkennt, dass Kirche und Staat nicht im Gegensatze des Inhalts der Wahrheit und Vernünftigkeit, aber im Unterschied der Form stehen. Wenn daher die Kirche in das Lehren übergeht und ihr Lehren VIII, 335—336.
objective Grundsätze, die Gedanken des Sittlichen und Vernünftigen betrifft, so geht sie in dieser Aeusserung unmittelbar in das Gebiet des Staats herüber. — Gegen ihren Glauben und ihre Auctorität über das Sittliche, Recht, Gesetze, Institutionen, gegen ihre subjective Ueberzeugung ist der Staat vielmehr das Wissende; in seinem Princip bleibt wesentlich der Inhalt nicht in der Form des Gefühls und Glaubens stehen, sondern gehört dem bestimmten Gedanken an. Im Protestantismus giebt es auch keine Geistlichkeit, welche ausschliessender Depositair der kirchlichen Lehre wäre, weil es in ihm keine Laien giebt.

P.

Bedeutung der Idee des Staates für die Erziehung und Recht desselben auf die Erziehung; über Privatinstitute und Bedeutung der öffentlichen Erziehungsanstalten; über Schulzwang.

II, 361. Die Staatsmacht ist, wie die einfache Substanz, so das allgemeine Werk; die absolute Sache selbst, worin den Individuen ihr Wesen ausgesprochen und ihre Einzelheit schlechthin nur Bewusstseyn ihrer Allgemeinheit ist; es bleibt die absolute Grundlage und Bestehen alles ihres Thuns.

I, 394 u. 395. *) Wenn der Aether seine absolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannigfaltigkeit herausgeworfen, und in den Blumen der Sonnensysteme seine innere Vernunft und Totalität in die Expansion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerstreut sind, diejenigen aber, welche die kreisenden Blätter dieser bilden, sich in starrer Individualität gegen jene verhalten müssen, und so der Einheit jener die Form der Allgemeinheit, der Einheit dieser die reine Einheit mangelt, und keine von beiden den absoluten Begriff als solchen in sich trägt: so ist in dem System der Sittlichkeit (im Staate) die auseinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen, und die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint, und die Realität oder der Leib aufs höchste Eins mit der Seele.

VIII, 305 u. 306. Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiss und das, was er weiss und insofern er es weiss, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare, und an dem Selbstbewusstseyn jedes Einzelnen, dem Wissen und Thätigkeit desselben seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Producte seiner Thätigkeit, seine substantielle Freiheit hat.

VIII, 315. Das Wesen des neuen Staates ist, dass das Allgemeine verbunden sey mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, dass also das Interesse der Familie

*) Sehr schwierig ausgedrückt. Der Sinn ist, dass nur in dem geistigen Reich des Staates volle freie Wechselwirkung zwischen dem Allgemeinen (dem Staat) und dem Einzelnen ist. Deutlich ist dies ausgesprochen in der gleich hierauf folgenden Stelle aus Bd. VIII, p. 315.

und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen VIII, 316—
muss, dass aber die Allgemeinheit des Zweckes nicht ohne das 318.
eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht be- VIIb, 85. VIIb, 278.
halten muss, fortschreiten kann. **Das Allgemeine muss also bethätigt sein, aber die Subjectivität auf der andern Seite ganz und lebendig entwickelt werden.**

Die Geschichte wohl der meisten Staatseinrichtungen fängt damit an, dass für ein allgemeiner gefühltes Bedürfniss zuerst durch Privatpersonen und Privatunternehmungen und zufällige Gaben gesorgt wurde, wie dies bei der Armenpflege etc. der Fall war. Wenn aber das Gemeinleben der Menschen überhaupt mannigfaltiger und die Verwickelungen der Civilisation grösser werden, so zeigt sich das Unzusammenhängende und Ungenügende solcher vereinzelten Veranstaltungen immer mehr. So sehr einerseits eine Gränze heilig bleiben muss, innerhalb welcher die Staatsregierung das Privatleben der Bürger nicht berühren dürfe, so sehr muss sie die mit dem Staatszwecke näher zusammhängenden Gegenstände aufnehmen, und sie einer planmässigen Regulirung
unterwerfen. Es tritt ein Zeitpunkt ein, wo dergleichen durch die XVI, 194 u.
Privatbemühung und den übrigen Zusammenhang der Verhältnisse 195.
so weit heraufgereift sind, dass sie sich einerseits als allgemeines Bedürfniss kund geben, andererseits aber in sich so kunstreich geworden sind, dass der betheiligte Einzelne die Untersuchung über das, was ihm und wie es ihm geleistet wird, nicht mehr übernehmen kann, noch auch die Mittel mehr in Händen hat, nach seiner Einsicht die Veranstaltung dazu für sich allein zu treffen, sondern er darin von dem Gebrauche und der Privatwillkür abhängig geworden ist. — Einrichtungen, bei denen die Uebersicht des Ganzen zum Grunde liegen, und daraus die Absonderung und Festhaltung der verschiedenen Stufen hervorgehen muss, haben wir von der Vorsorge der Regierung zu erwarten.

Ein geordneter Stufengang und die Absonderung der ungleichen Schüler in getrennte Klassen, so wie andererseits Unabhängigkeit des Unterrichts der Lehrer von der Willkür und Neigung
der Eltern, sind Erfordernisse, welche zum Gedeihen öffentlicher XVI, 194.
Lehranstalten unumgänglich nothwendig sind. Die entgegenstehenden Mängel, die Vereinigung der Kinder von verschiedenen Kenntnissstufen in einer Schule und unter einem Lehrer, verbunden

mit der Willkür der Eltern in Rücksicht des Schulbesuches überhaupt und der Regelmässigkeit desselben verbessern sich nicht von selbst, so lange die Schulen Privatinstitute sind.

Es ist wahr, dass die erste mechanische Erlernung des Technischen mehr die Natur einer Privatunterweisung hat, indem jeder
XVI, 193. Einzelne für sich die Elemente lernen, und jeder einzeln abgehört werden muss, wodurch bei einem öffentlichen Unterricht so viele Zeit weggenommen wird.

Auf welche Weise aber auch der erste mechanische Grund gelegt werde, so besteht die nächstfolgende Stufe des Unterrichts
XVI, 193. in der Erwerbung einer verständigen und freiern Festigkeit und der Fertigkeit in der Anwendung; die Anleitung hierzu ist dann unstreitig einer gemeinsamen Theilnahme fähig und kann auf alle Fälle den Character eines öffentlichen Unterrichts erhalten.

Es sind zwei Zweige der Staatsverwaltung, für deren gute Einrichtung die Völker am erkenntlichsten zu sein pflegen, gute
XVI, 133. Gerechtigkeitspflege und gute Erziehungsanstalten; denn von keinem übersieht und fühlt der Privatmann die Vortheile und Wirkungen so unmittelbar, nah und einzeln, als von jenen Zweigen, deren der eine sein Privat-Eigenthum überhaupt, der andere aber sein liebstes Eigenthum, seine Kinder, betrifft.

Zunächst ist die Familie das substantielle Ganze, dem die Vorsorge für die besondere Seite des Individuums sowohl in Rücksicht der Mittel und Geschicklichkeiten, um aus dem allgemeinen Vermögen sich erwerben zu können, als auch seiner Subsistenz und Versorgung im Falle eintretender Unfähigkeit, angehört. Die bürgerliche Gesellschaft reisst aber das Individuum aus diesem Bande heraus, entfremdet dessen Glieder einander, und anerkennt sie als selbstständige Personen; sie substituirt ferner statt der äussern unorganischen Natur und des väterlichen Bodens,
VIII, 292. in welchem der Einzelne seine Subsistenz hatte, den ihrigen, und unterwirft das Bestehen der ganzen Familie selbst, der Abhängigkeit von ihr, der Zufälligkeit. So ist das Individuum Sohn der bürgerlichen Gesellschaft geworden, die eben so sehr Ansprüche an ihn, als er Rechte auf sie hat.

Die bürgerliche Gesellschaft hat in diesem Character der allgemeinen Familie die Pflicht und das Recht gegen die Willkür und Zufälligkeit der Eltern, auf die Erziehung, insofern sie

sich auf die Fähigkeit, Mitglied der Gesellschaft zu werden, be- VIII, 229.
zieht, vornehmlich wenn sie nicht von den Eltern selbst, sondern
von Andern zu vollenden ist, Aufsicht und Einwirkung zu haben,
— ingleichen insofern gemeinsame Veranstaltungen dafür gemacht
werden können, diese zu treffen.

Die Gränze zwischen den Rechten der Eltern und der bür-
gerlichen Gesellschaft ist sehr schwer zu ziehen. Die Eltern
meinen gewöhnlich in Betreff auf Erziehung volle Frei-
heit zu haben, und Alles machen zu können, was sie
nur mögen. Bei aller Oeffentlichkeit der Erziehung kommt die
Hauptopposition gewöhnlich von den Eltern her, und sie sind es,
die über Lehrer und Anstalten schreien und reden, weil sich ihr VIII, 293.
Belieben gegen dieselbe setzt. Trotz dem hat die Gesell-
schaft ein Recht, nach ihren geprüften Ansichten hier-
bei zu verfahren, die Eltern zu zwingen, ihre Kinder
in die Schule zu schicken, ihnen die Pocken impfen zu
lassen u. s. w. Die Streitigkeiten, die in Frankreich zwischen der
Forderung des freien Unterrichts, d. h. des Beliebens der Eltern,
und der Aufsicht des Staates bestehen, gehören hierher.

Zweiter Abschnitt.

Wesentliche anthropologische und psychologische Bestimmungen für die Erziehung.

a.

Das Kind im Mutterleibe und der Genius des Menschen.

Die fühlende Individualität ist zwar ein monadisches Individuum, aber als unmittelbar noch nicht Es selbst, nicht in sich reflectirtes Subject und darum passiv. Somit ist dessen selbstische Individualität ein von ihm verschiedenes Subject, das auch als anderes Individuum sein kann, von dessen Selbstigkeit es als eine Substanz, welche nur unselbständiges Prädicat ist, durchzittert und auf eine durchgängig widerstandslose Weise bestimmt wird; dies Subject kann so dessen Genius genannt werden. — Es ist dies in unmittelbarer Existenz das Verhältniss des Kindes im Mutterleibe, — ein Verhältniss, das weder bloss leiblich, noch bloss geistig, sondern psychisch ist, — ein Verhältniss der Seele. Es sind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine ist noch kein Selbst, noch nicht undurchdringlich, sondern ein widerstandloses; das andere ist dessen Subject, das einzelne Selbst beider. Die Mutter ist der Genius des Kindes; denn unter Genius pflegt man die selbstische Totalität des Geistes zu verstehen, in-
VIIb, 151-153. sofern sie für sich existire, und die subjective Substantialität
VIIb, 159-161. eines andern, das nur äusserlich als Individuum gesetzt ist, ausmache; letzteres hat nur ein formelles Fürsichseyn. Das Substantielle des Genius ist die ganze Totalität des Daseyns, Lebens, Characters, nicht als blosse Möglichkeit oder Fähigkeit oder Ansich, sondern als Wirksamkeit und Bethätigung, als concrete Subjectivität. Bleibt man bei dem Räumlichen und Materiellen ste-

hen, nach welchem das Kind als Embryo in seinen besonderen Häuten u. s. w. existirt, und sein Zusammenhang mit der Mutter durch den Nabelstrang, Mutterkuchen u. s. w. vermittelt ist, so kommt nur die äusserliche anatomische und physiologische Existenz in sinnlichen und reflectirenden Betracht; für das Wesentliche, das psychische Verhältniss hat jenes sinnliche und materielle Aussereinander und Vermitteltseyn keine Wahrheit. Es sind bei diesem Zusammenhange nicht bloss die in Verwunderung setzenden Mittheilungen und Bestimmungen, welche sich im Kinde durch heftige Gemüthsbewegungen, Verletzungen u. s. f. der Mutter fixiren, vor Augen zu haben, sondern das ganze psychische Urtheil der Substanz, in welches die weibliche Natur, wie im Vegetativen die Monocotyledonen, in sich entzwei brechen kann, und worin das Kind so Krankheits- als die weiteren Anlagen der Gestalt, Sinnesart, Characters, Talents, Idiosynkrasien u. s. f. nicht mitgetheilt bekommen, sondern ursprünglich in sich empfangen hat.

Unter dem Genius haben wir die, in allen Lagen und Verhältnissen des Menschen über dessen Thun und Schicksal entscheidende Besonderheit desselben zu verstehen. Ich bin nämlich ein Zwiefaches in mir, — einerseits das, als was ich mich nach meinem äusserlichen Leben und nach meinen allgemeinen Vorstellungen weiss, — und andrerseits das, was ich in meinem auf besondere Weise bestimmten Inneren bin. Diese Besonderheit meines Inneren macht mein Verhängniss aus; denn sie ist das Orakel, von dessen Ausspruch alle Entschliessungen des Individuums abhangen; sie bildet das Objective, welches sich, nach dem Inneren des Charakters heraus, geltend macht. Dass die Umstände und Verhältnisse, in denen das Individuum sich befindet, dem Schicksal desselben gerade diese und keine andere Richtung geben, — diess liegt nicht bloss in ihnen, in ihrer Eigenthümlichkeit, noch auch bloss in der allgemeinen Natur des Individuums, sondern zugleich in dessen Besonderheit. Zu den nämlichen Umständen verhält dies bestimmte Individuum sich anders, als hundert andere Individuen; auf den Einen können gewisse Umstände magisch wirken, während ein Anderer durch dieselben nicht aus seinem gewöhnlichen Geleise herausgerissen wird. Die Umstände vermischen sich also auf eine zufällige, besondere Weise mit dem Inneren der Individuen; so dass diese, theils durch die

VII b, 161 u. 162.

Umstände und durch das Allgemeingültige, theils durch ihre eigene besondere innere Bestimmung zu Demjenigen werden, was aus ihnen wird. Allerdings bringt die Besonderheit des Individuums für dessen Thun und Lassen auch Gründe, also allgemeingültige Bestimmungen herbei; aber sie thut dies, da sie sich dabei wesentlich als fühlend verhält, immer nur auf eine besondere Art. Selbst das wache, verständige, in allgemeinen Bestimmungen sich bewegende Bewusstseyn wird folglich von seinem Genius auf eine so übermächtige Weise bestimmt, dass dabei das Individuum in einem Verhältniss der Unselbstständigkeit erscheint, welches mit der Abhängigkeit des Fötus von der Seele der Mutter, oder mit der passiven Art verglichen werden kann, wie in Träumen die Seele zur Vorstellung ihrer individuellen Welt gelangt.

b.

Einheit des Geistes mit der Natur in seiner ersten Gestalt und seine Unendlichkeit über die Natur.

Zuerst ist die Seele an ihre Naturbestimmungen gebunden. Aus diesem unmittelbaren Einsseyn mit ihrer Natürlichkeit tritt die
VII b, 43. Seele in den Gegensatz und Kampf mit derselben. Diesem Kampfe folgt der Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit, die Herabsetzung und das Herabgesetztseyn dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele. So tritt die Idealität der Seele in ihrer Leiblichkeit hervor, wird diese Realität des Geistes auf eine, selbst aber noch leibliche Weise ideell gesetzt.

Besonders in der Jugend fühlen wir uns durch ein Alles um uns her wie uns selber beseelendes Leben mit der ganzen Natur
VII b, 49 u. 50. verbrüdert und in Sympathie, und haben somit eine Empfindung von der Weltseele, von der Einheit des Geistes und der Natur, von der Immaterialität der letzteren.

In Wahrheit aber darf die Endlichkeit des Geistes nicht als eine feste Bestimmung betrachtet, sondern muss als ein blosses Moment erkannt werden; denn der Geist ist wesentlich die Idee in der Form der Idealität, d. h., des Negirtseyns des Endlichen.
VII b, 37—39. Die eigentliche Qualität des Geistes ist daher vielmehr die wahrhafte Unendlichkeit, d. h. diejenige Unendlichkeit, welche dem End-

lichen nicht einseitig gegenübersteht, sondern in sich selber das Endliche als ein Moment enthält.

Die noch ganz abstracte, unmittelbare Realität ist die Natürlichkeit, die Ungeistigkeit. Aus diesem Grunde ist das Kind noch VIIb, 33 u. 34.
in der Natürlichkeit befangen, hat nur natürliche Triebe, ist noch nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit oder dem Begriffe nach, geistiger Mensch.

c.

Der Naturzustand ist der verkehrte.

Was man Unschuld der Kinder oder uncivilisirter Nationen XVIII, 29.
nennt, ist noch nicht Moralität.

Ursprünglich folgt der Mensch seinen natürlichen Neigungen ohne Ueberlegung oder mit noch einseitigen, schiefen und unrichtigen, selbst unter der Herrschaft der Sinnlichkeit stehenden Reflectionen. In diesem Zustande muss er gehorchen lernen, weil XVIII, 29 u. 30.
sein Wille noch nicht der vernünftige ist. Durch dies Gehorchen kommt das Negative zu Stande, dass er auf die sinnliche Begierde Verzicht thun lernt und nur durch diesen Gehorsam gelangt der Mensch zur Selbstständigkeit.

Der Naturzustand ist der Stand der Rohheit, Gewalt und Ungerechtigkeit. Er pflegt häufig als ein vollkommener Zustand der Menschen geschildert zu werden sowohl nach der Glückseligkeit als nach der sittlichen Güte. Es ist aber zu bemerken, dass die XVIII, 48 u. 49.
Unschuld als solche keinen moralischen Werth hat, insofern sie Unwissenheit des Bösen ist und auf dem Mangel von Bedürfnissen beruht, unter welchen Böses geschehen kann.

Der Mensch ist nicht von Natur, was er seyn soll. XVIII, 60.

Die erste Realität des Begriffes des Geistes muss, eben weil sie noch eine abstracte, unmittelbare, der Natürlichkeit angehö- VIIb, 34.
rende ist, als die dem Geiste unangemessenste bezeichnet werden.

Im Mythos vom Sündenfall spricht die Bibel ausdrücklich aus, dass das Erkennen des Wahren erst durch das Zerreis- VIIb, 157.
sen der ursprünglichen paradiesischen Einheit des Menschen mit der Natur diesem zu Theil geworden sey.

Ja allerdings liegt in dem Menschen eine ursprüngliche Kraft, deren Richtung ihn fähig macht, den Geist zu empfangen, von

dem man nicht weiss, von wannen er kommt, noch wohin er
XVI, 218. fährt, der aber die Wahrheit selbst ist. Aber dürfen wir zu den Bibelsprüchen, die Jacobi anführt, noch einige hinzuthun? Nur zwei! „Wahrlich, wahrlich ich sage Dir, es sey denn, dass Jemand von Neuem geboren werde, sonst kann er das Reich Gottes nicht sehen". Und: „Wahrlich ich sage Euch, wer nicht das Reich Gottes nimmt als ein Kind, der wird nicht hineinkommen". Doch noch einen, den Spruch der Sprüche, die Antwort der Antworten: „Bittet, so wird Euch gegeben".

Die Natur ist böse von Hause aus, der Mensch ist an sich
XV, 181. das Ebenbild Gottes, in der Existenz nur ist er natürlich und das, was an sich ist, soll hervorgebracht werden. Die erste Natürlichkeit soll aufgehoben werden. Dies ist die Idee des Christenthums überhaupt.

Die kindliche Unschuld hat allerdings etwas Anziehendes und Rührendes, aber nur insofern sie an dasjenige erinnert, was durch
VI, 56. den Geist hervorgebracht werden soll. Jene Einigkeit, die wir in den Kindern anschauen, als eine natürliche, soll das Resultat der Arbeit und Bildung des Geistes seyn. Christus sagt: Wenn Ihr nicht werdet wie die Kinder etc., damit ist aber nicht gesagt, dass wir Kinder bleiben sollen.

Bekannte Lehre der Kirche ist es, dass der Mensch von Natur böse sey und dieses Böseseyn von Natur wird als Erbsünde bezeichnet. Dabei ist jedoch die äusserliche Vorstellung aufzuge-
VI, 57 u. 58. ben, dass die Erbsünde nur in einem zufälligen Thun der ersten
VII a, 15. Menschen ihren Grund habe. In der That liegt es im Begriff des Geistes, dass der Mensch von Natur böse ist und man hat sich nicht vorzustellen, dass dies auch anders seyn könnte.

Die Thätigkeit des Geistes besteht wesentlich darin, sich über
VII b, 58. das Befangenseyn in dem blossen Naturleben zu erheben, sich in seiner Selbstständigkeit zu erfassen, die Welt seinem Denken zu unterwerfen, dieselbe aus dem Begriffe zu erschaffen.

Bedürfniss und Noth bringt die Menschen nur äusserlich zusammen. Die Menschen müssen sich aber in einander wiederfinden wollen. Dies kann nicht geschehen, so lange dieselben in ih-
VII, 276. rer Unmittelbarkeit, in ihrer Natürlichkeit befangen sind; denn diese ist eben dasjenige, was sie von einander ausschliesst und sie verhindert, als Freie für einander zu seyn. Die Freiheit for-

dert daher, dass das selbstbewusste Subject weder seine eigene Natürlichkeit bestehen lasse, noch die Natürlichkeit Anderer dulde.

d.

*) Die Naturanlagen, das Naturell, Talent, Genie, und Verhältniss der eignen That des Menschen zu denselben.

Die Menschen, nach ihrer Erscheinung betrachtet, zeigen sich als sehr verschieden in Rücksicht des Willens überhaupt, nach Charakter, Sitte, Neigung, besondern Anlagen. Sie sind insofern XVIII, 24.
besondere Individuen und unterscheiden sich durch die Natur von einander. Jedes hat Anlagen und Bestimmungen in sich, die dem andern fehlen.

Unter dem Naturell versteht man die natürlichen Anlagen im Gegensatze gegen dasjenige, was der Mensch durch seine eigene Thätigkeit geworden ist. Zu diesen Anlagen gehört das Talent und das Genie. Beide Worte drücken eine bestimmte Richtung aus, welche der individuelle Geist von Natur erhalten hat. Das Genie ist jedoch umfassender als das Talent; das letztere bringt nur im Besonderen Neues hervor, wogegen das Genie eine neue Gattung erschafft. Talent und Genie müssen aber, da sie zunächst blosse Anlagen sind, — wenn sie nicht verkommen, sich verlüderlichen, oder in schlechte Originalität ausarten sollen, — nach allgemein gültigen Weisen ausgebildet werden. Nur durch diese Ausbildung bewähren jene Anlagen ihr Vorhandenseyn, ihre Macht und ihren Umfang. Vor dieser Ausbildung kann man sich über das Daseyn eines Talentes täuschen; frühe Beschäftigung mit Malen, zum Beispiel, kann Talent zu dieser Kunst zu verrathen scheinen, und dennoch diese Liebhaberei Nichts zu Wege bringen. Das blosse Talent ist daher auch nicht VII b, 83 u. 84.
höher zu schätzen, als die durch ihre eigene Thätigkeit zur Erkenntniss ihres Begriffs gekommene Vernunft, — als das absolut freie Denken und Wollen. In der Philosophie führt das blosse

---

*) Dieser Abschnitt ist vorzüglich lehrreich, da hier im Leben so viele Missgriffe Statt finden. In den Gesprächen Goethe's mit Eckermann findet man ähnliche Ansichten wie bei Hegel, was diese Stücke betrifft.

Genie nicht weit; da muss sich dasselbe der strengen Zucht des logischen Denkens unterwerfen; nur durch diese Unterwerfung gelangt dort das Genie zu seiner vollkommenen Freiheit. Was aber den Willen betrifft, so kann man nicht sagen, dass es ein Genie zur Tugend gebe; denn die Tugend ist etwas Allgemeines, von allen Menschen zu Forderndes, und nichts Angebornes, sondern etwas in dem Individuum durch dessen eigene Thätigkeit Hervorzubringendes. Die Unterschiede des Naturells haben daher für die Tugendlehre gar keine Wichtigkeit; dieselben würden nur — wenn wir uns so ausdrücken dürfen — in einer Naturgeschichte des Geistes zu betrachten seyn. Die mannigfaltigen Arten des Talents und des Genies unterscheiden sich von einander durch die verschiedenen geistigen Sphären, in welchen sie sich bethätigen.

Talent ist specifische, Genie allgemeine Befähigung, welche
X a, 35. der Mensch sich nicht durch eigene selbstbewusste Thätigkeit zu geben die Macht hat.

Man spricht ebenso von wissenschaftlichen Talenten wie von Talenten für die Kunst; aber die Wissenschaften setzen nur die allgemeine Befähigung zum Denken voraus, welches statt sich zu-
X a, 53. gleich auf natürliche Weise wie die Phantasie zu verhalten, gerade von aller Naturthätigkeit abstrahirt, und so kann man richtiger sagen, es gäbe kein specifisches wissenschaftliches Talent im Sinne einer blossen Naturgabe.

Als wesentlich ist auch für den Künstler festzustellen, dass wenn auch Talent und Genius des Künstlers ein natürliches Moment in sich hat, dasselbe dennoch wesentlich der Bildung
X a, 36. durch den Gedanken bedarf. — Es ist das Studium, wodurch der Künstler die Tiefen des Gemüths und Geistes zu seinem Bewusstseyn bringt und den Stoff und Gehalt seiner Conception gewinnt.

Das musikalische Talent findet sich am meisten in sehr früher Jugend ein, bei noch leerem Kopfe und wenig bewegtem Ge-
X a, 37. müthe, weil die Musik, welche es nur mit der ganz unbestimmten Bewegung des geistigen Innern, mit den Tönen, gleichsam der gedankenlosen Empfindung zu thun hat, wenigen oder gar keinen geistigen Stoff im Bewusstseyn vonnöthen hat.

Anders ist es in der Poesie. In ihr kommt es auf inhalts- und gedankenvolle Darstellung des Menschen, seiner tieferen In-

teressen und der Mächte, die ihn bewegen, an, und so muss Xa, 37.
Geist und Gemüth selbst durch Leben, Erfahrung und Nachdenken reich und tief gebildet seyn, ehe das Genie etwas Reifes, Gehaltvolles und in sich Vollendetes zu Stande bringen kann.

Selbst das entschiedene Talent vermag nur, insofern es tech- VIIb, 238.
nisch gebildet ist, sofort immer das Richtige zu treffen.

Talent und Genie, heisst es gewöhnlich, müssten dem Menschen angeboren seyn. Hierin liegt eine Seite, mit der es seine Richtigkeit hat, obschon sie in anderer Beziehung eben so sehr wieder falsch ist. Denn der Mensch als Mensch ist auch
zur Religion z. B., zum Denken, zur Wissenschaft geboren, d. h. Xa, 357.
er hat als Mensch die Fähigkeit ein Bewusstseyn von Gott zu erhalten, und zur denkenden Erkenntniss zu kommen. Es braucht dazu nichts als der Geburt überhaupt und der Erziehung, Bildung, des Fleisses. Mit der Kunst verhält es sich anders; sie fordert eine specifische Anlage, in welche auch ein natürliches Moment als wesentlich hineinspielt. (Man vergl. überhaupt die schöne Abhandlung über Phantasie, Genie und Begeisterung Bd. Xa. p. 351—363.)

e.

*) Die Temperamente und der Character.

Es ist schwer zu sagen, was man unter Temperament verstehe. Dasselbe bezieht sich nicht auf die sittliche Natur der Handlung, noch auf das in der Handlung sichtbar werdende Talent, noch endlich auf die immer einen bestimmten Inhalt habende Leidenschaft. Am besten wird daher das Temperament als die ganz allgemeine Art und Weise bestimmt, wie das Individuum thätig ist, sich objectivirt, sich in der Wirklichkeit erhält. Aus dieser Bestimmung geht hervor, dass für den freien Geist das Temperament nicht so wichtig ist, wie man früherhin gemeint hat. In der Zeit grösserer Bildung verlieren sich die mannigfaltigen, zufälligen Manieren des Benehmens und Handelns, und damit die Temperamentsverschiedenheiten, — gerade so, wie in solcher Zeit

*) Ebenfalls dieser Abschnitt und der folgende sind für den Pädagogen sehr inhaltsreich.

die bornirten Charaktere der in einer ungebildeteren Epoche entstandenen Lustspiele, — die vollkommen Leichtsinnigen, die lächerlich Zerstreuten, die filzig Geizigen, — viel seltener werden. Die versuchten Unterscheidungen des Temperaments haben etwas so Unbestimmtes, dass man von denselben wenig Anwendung auf die Individuen zu machen weiss, da in diesen die einzeln dargestellten Temperamente sich mehr oder weniger vereinigt finden. Bekanntlich hat man, — ebenso, wie man die Tugend in vier Haupttugenden unterschied, — vier Temperamente — das cholerische, das sanguinische, das phlegmatische und das melancholische — angenommen. Kant spricht über dieselben weitläuftig. Der Hauptunterschied dieser Temperamente beruht darauf, dass — entweder der Mensch sich in die Sache hinein begiebt, — oder es ihm mehr um seine Einzelnheit zu thun ist.
VII b, 84—86. Der erstere Fall findet bei den Sanguinischen und Phlegmatischen, der letztere bei den Cholerischen und Melancholischen statt. Der Sanguinische vergisst sich über der Sache, und zwar bestimmter so, dass er vermöge seiner oberflächlichen Beweglichkeit sich in einer Mannigfaltigkeit von Sachen herumwälzt; wogegen der Phlegmatische sich beharrlich auf Eine Sache richtet. Bei den Cholerischen und Melancholischen aber ist, wie schon angedeutet, das Festhalten an der Subjectivität überwiegend; diese beiden Temperamente unterscheiden sich jedoch von einander wieder dadurch, dass in dem Cholerischen die Beweglichkeit, in dem Melancholischen die Unbeweglichkeit das Uebergewicht hat; so dass in dieser Beziehung das Cholerische dem Sanguinischen, das Melancholische dem Phlegmatischen entspricht. Wir haben bereits bemerkt, dass der Unterschied des Temperaments seine Wichtigkeit in einer Zeit verliert, wo die Art und Weise des Benehmens und der Thätigkeit der Individuen durch die allgemeine Bildung festgesetzt ist. Dagegen bleibt der Character Etwas, dass die Menschen immer unterscheidet. Durch ihn kommt das Individuum erst zu seiner festen Bestimmtheit. Zum Character gehört erstlich das Formelle der Energie, mit welcher der Mensch, ohne sich irre machen zu lassen, seine Zwecke und Interessen verfolgt, und in allen seinen Handlungen die Uebereinstimmung mit sich selber bewahrt. Ohne Character kommt der Mensch nicht aus seiner Unbestimmtheit heraus, oder fällt aus einer Richtung in die ent-

gegengesetzte. An jeden Menschen ist daher die Forderung zu machen, dass er Character zeige. Der charactervolle Mensch imponirt Anderen, weil sie wissen, was sie an ihm haben. Zum Character gehört aber, ausser der formellen Energie, zweitens ein gehaltvoller, allgemeiner Inhalt des Willens. Nur durch Ausführung grosser Zwecke offenbart der Mensch einen grossen, ihn zum Leuchtthurm für Andere machenden Character; und seine Zwecke müssen innerlich berechtigte seyn, wenn sein Character die absolute Einheit des Inhalts und der formellen Thätigkeit des Willens darstellen und somit vollkommene Wahrheit haben soll. Hält dagegen der Wille an lauter Einzelnheiten, am Gehaltlosen fest, so wird derselbe zum Eigensinn. Dieser hat vom Character nur die Form, nicht den Inhalt. Durch den Eigensinn, — diese Parodie des Characters, — erhält die Individualität des Menschen eine die Gemeinschaft mit Anderen störende Zuspitzung.

Die Festigkeit des Characters ist keine so angeborene, wie die des Naturells, sondern eine durch den Willen zu entwickelnde. Gleichwohl kann nicht geläugnet werden, dass der- VIIb, 87.
selbe eine natürliche Grundlage hat, dass einige Menschen zu einem starken Character von der Natur mehr disponirt sind, als andere.

Eine Vielseitigkeit allein giebt dem Character das lebendige Interesse. Zugleich muss diese Fülle als zu einem Subject zusammengeschlossen erscheinen, und nicht als Zerstreuung, Faselei und blosse mannigfaltige Erregbarkeit, wie die Kinder z. B. Alles in die Hand nehmen und sich ein augenblickliches Thun damit machen, aber characterlos sind; der Character im Gegentheil muss Xa, 298 u.
in das Verschiedenste des menschlichen Gemüths eingehen, darin 299.
seyn, sein Selbst davon ausfüllen lassen, und doch zugleich nicht darin stecken bleiben, vielmehr in dieser Totalität der Interessen, Zwecke, Eigenschaften, Characterzüge die in sich zusammengenommene und gehaltene Subjectivität bewahren.

Ist der Mensch nicht eins in sich, so fallen die verschiedenen Seiten der Mannigfaltigkeit sinnlos und gedankenlos aus- Xa, 301.
einander.

Ein ächter Character handelt aus sich selbst und lässt nicht einen Fremden in sich hinein vorstellen und Entschlüsse fassen. Xa, 302.

Zu einem ächten Character gehört, dass er etwas Wirkliches

zu wollen und aufzufassen Muth und Kraft in sich trage; der
Xa, 304. wahrhaft ideale Character hat nichts Einseitiges und Gespensterhaftes, sondern wirkliche Interessen, in welchen er bei sich selbst ist, zu seinem Gehalte.

Zum Handeln gehört wesentlich Character und ein Mensch von Character ist ein verständiger Mensch, der als solcher be-
VI, 148. stimmte Zwecke vor Augen hat und diese mit Festigkeit verfolgt. Wer etwas Grosses will, der muss sich, wie Göthe sagt, zu beschränken wissen. Wer dagegen Alles will, der will in der That Nichts und bringt es zu Nichts.

f.

*) Die Lebensalter.

VIIb, 90—103. Der Entwickelungsprocess des natürlichen menschlichen Individuums zerfällt in eine Reihe von Processen, deren Verschiedenheit auf dem verschiedenen Verhältniss des Individuums zur Gattung beruht, und den Unterschied des Kindes, des Mannes und des Greises begründet. Diese Unterschiede sind Darstellungen der Unterschiede des Begriffs. Daher ist das Kindesalter die Zeit der natürlichen Harmonie, des Friedens des Subjects mit sich und mit der Welt, — der eben so gegensatzlose Anfang, wie das Greisenalter das gegensatzlose Ende ist. Die im Kindesalter etwa hervortretenden Gegensätze bleiben ohne tieferes Interesse. Das Kind lebt in Unschuld, ohne dauernden Schmerz, in Liebe zu den Eltern, und im Gefühl, von ihnen geliebt zu seyn. — Diese unmittelbare, daher ungeistige, bloss natürliche Einheit des Individuums mit seiner Gattung und mit der Welt überhaupt muss aufgehoben werden; — das Individuum muss dazu fortschreiten, sich dem Allgemeinen, als der an- und-für-sich-seyenden, fertigen und bestehenden Sache, gegenüber zu stellen, sich in seiner Selbstständigkeit zu erfassen. — Zunächst aber tritt diese Selbstständigkeit, — dieser Gegensatz in einer ebenso einseitigen Gestalt auf, wie im Kinde die Einheit des Subjectiven und Objectiven. Der Jüngling löst die in der Welt

---

*) Mancher angehende Lehrer ist mir schon dafür dankbar geworden, dass ich ihn mit diesem Abschnitte bekannt machte. Er ist eine ganze Pädagogik in einem kurzen Abrisse.

verwirklichte Idee auf die Weise auf, dass er sich selber die zur Natur der Idee gehörende Bestimmung des Substantiellen, — das Wahre und Gute, — der Welt dagegen die Bestimmung des Zufälligen, Accidentellen zuschreibt. — Bei diesem unwahren Gegensatze darf nicht stehen geblieben werden; der Jüngling hat sich vielmehr über denselben zu der Einsicht zu erheben, dass im Gegentheil die Welt als das Substantielle, das Individuum hingegen nur als ein Accidenz zu betrachten ist, — dass daher der Mensch nur in der fest ihm gegenüberstehenden, selbstständig ihren Lauf verfolgenden Welt seine wesentliche Bethätigung und Befriedigung finden kann, und dass er sich deshalb die für die Sache nöthige Geschicklichkeit verschaffen muss. — Auf diesen Standpunkt gelangt, ist der Jüngling zum Manne geworden. In sich selber fertig, betrachtet der Mann auch die sittliche Weltordnung als eine nicht erst von ihm hervorzubringende, sondern als eine im Wesentlichen fertige. So ist er für, nicht gegen die Sache thätig, hat für, nicht gegen die Sache ein Interesse, steht somit über die einseitige Subjectivität des Jünglings erhaben, auf dem Standpunkt der objectiven Geistigkeit. — Das Greisenalter dagegen ist der Rückgang zur Interesselosigkeit an der Sache; der Greis hat sich in die Sache hineingelebt, und gibt eben wegen dieser den Gegensatz verlierenden Einheit mit der Sache die interessevolle Thätigkeit für die letztere auf. Den hiermit im Allgemeinen angegebenen Unterschied der Lebensalter wollen wir jetzt näher bestimmen. Das Kindesalter können wir wieder in drei, oder, — wenn wir das ungeborne, mit der Mutter identische Kind in den Kreis unserer Betrachtung ziehen wollen, — in vier Stufen unterscheiden. Das ungeborne Kind hat noch gar keine eigentliche Individualität, — keine Individualität, die sich auf particuläre Weise zu particulären Objecten verhielte, — die ein Aeusserliches an einem bestimmten Punkte ihres Organismus einzöge. Das Leben des ungebornen Kindes gleicht dem Leben der Pflanze. Wie diese keine sich unterbrechende Intussusception, sondern eine continuirlich strömende Ernährung hat, so ernährt sich auch das Kind zuerst durch ein fortdauerndes Saugen, und besitzt noch kein sich unterbrechendes Athmen. Indem das Kind aus diesem vegetativen Zustande, in welchem es sich im Mutterleibe befindet, zur Welt gebracht wird, geht dasselbe

zur animalischen Weise des Lebens über. Die Geburt ist daher ein ungeheurer Sprung. Durch denselben kömmt das Kind aus dem Zustande eines völlig gegensatzlosen Lebens in den Zustand der Absonderung, — in das Verhältniss zu Licht und Luft, und in ein immer mehr sich entwickelndes Verhältniss zu vereinzelter Gegenständlichkeit überhaupt, und namentlich zu vereinzelter Nahrung. Die erste Weise, wie das Kind sich zu einem Selbstständigen constituirt, ist das Athmen, — das die elementarische Strömung unterbrechende Einziehen und Ausströmen der Luft an einem einzelnen Punkte seines Leibes. Schon gleich nach der Geburt des Kindes zeigt sich dessen Körper fast vollständig organisirt; nur Einzelnes ändert sich an demselben; so z. B. schliesst sich erst später das sogenannte *foramen ovale*. Die Hauptveränderung des Körpers des Kindes besteht im Wachsen. In Bezug auf diese Veränderung haben wir kaum nöthig, daran zu erinnern, dass beim animalischen Leben überhaupt, — im Gegensatze gegen das vegetabilische Leben, — das Wachsen kein Aussersichkommen, kein Uebersichhinausgerissenwerden, kein Hervorbringen neuer Gebilde, sondern nur eine Entwickelung des Organismus ist, und einen bloss quantitativen, formellen Unterschied hervorbringt, welcher sich sowohl auf den Grad der Stärke, wie auf die Extension bezieht. Ebenso wenig brauchen wir hier, — was schon in der Naturphilosophie an gehöriger Stelle geschehen, — weitläuftig auseinander zu setzen, dass jenes der Pflanze fehlende, erst im thierischen Organismus zu Stande kommende Fertigseyn der Leiblichkeit, — diese Zurückführung aller Glieder zur negativen, einfachen Einheit des Lebens der Grund des im Thiere — also auch im Kinde — entstehenden Selbstgefühls ist. Dagegen haben wir hier hervorzuheben, dass im Menschen der thierische Organismus zu seiner vollkommensten Form gelangt. Selbst das vollendetste Thier vermag nicht, diesen fein organisirten, unendlich bildsamen Körper aufzuzeigen, den wir schon an dem eben gebornen Kinde erblicken. Zunächst erscheint indess das Kind in einer weit grösseren Abhängigkeit und Bedürftigkeit, als die Thiere. Doch offenbart sich seine höhere Natur auch bereits hierbei. Das Bedürfniss kündigt sich in ihm sogleich ungebehrdig, tobend, gebieterisch an. Während das Thier stumm ist, oder nur durch Stöhnen seinen Schmerz ausdrückt, äussert das Kind

das Gefühl seiner Bedürfnisse durch Schreien. Durch diese ideelle Thätigkeit zeigt sich das Kind sogleich von der Gewissheit durchdrungen, dass es von der Aussenwelt die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu fordern ein Recht habe, — dass die Selbstständigkeit der Aussenwelt gegen den Menschen eine nichtige sei. Was nun die geistige Entwickelung des Kindes in diesem ersten Stadium seines Lebens betrifft, so kann man sagen, dass der Mensch nie mehr lerne, als in dieser Zeit. Das Kind macht sich hier mit allen Specificationen des Sinnlichen allmälig vertraut. Die Aussenwelt wird ihm hier ein Wirkliches. Es schreitet von der Empfindung zur Anschauung fort. Zunächst hat das Kind nur eine Empfindung vom Lichte, durch welches ihm die Dinge manifestirt werden. Diese blosse Empfindung verleitet das Kind, nach dem Entfernten, als nach einem Nahen, zu greifen. Durch den Sinn des Gefühls orientirt sich aber das Kind über die Entfernungen. So gelangt es zum Augenmaass, wirft es überhaupt das Aeussere aus sich hinaus. Auch dass die Aussendinge Widerstand leisten, lernt das Kind in diesem Alter. Der Uebergang vom Kindes- zum Knabenalter ist darin zu setzen, dass sich die Thätigkeit des Kindes gegen die Aussenwelt entwickelt, — dass dasselbe, indem es zum Gefühl der Wirklichkeit der Aussenwelt gelangt, selbst zu einem wirklichen Menschen zu werden und sich als solchen zu fühlen beginnt, damit aber in die practische Tendenz, sich in jener Wirklichkeit zu versuchen, übergeht. Zu diesem practischen Verhalten wird das Kind dadurch befähigt, dass es Zähne bekommt, stehen, gehen und sprechen lernt. Das Erste, was hier gelernt werden muss, ist das Aufrechtstehen. Dasselbe ist dem Menschen eigenthümlich und kann nur durch seinen Willen hervorgebracht werden; der Mensch steht nur, insofern er stehen will; wir fallen zusammen, so wie wir nicht mehr stehen wollen; das Stehen ist daher die Gewohnheit des Willens zum Stehen. Ein noch freieres Verhältniss zur Aussenwelt erhält der Mensch durch das Gehen; durch dasselbe hebt er das Aussereinander des Raumes auf und giebt sich selber seinen Ort. Die Sprache aber befähigt den Menschen, die Dinge als allgemeine aufzufassen, zum Bewusstseyn seiner eigenen Allgemeinheit, zum Aussprechen des Ich zu gelangen. Dies Erfassen seiner Ichheit ist ein höchst wichtiger Punct in der geistigen Ent-

wicklung des Kindes; mit diesem Punct beginnt dasselbe, aus seinem Versenktseyn in die Aussenwelt sich in sich zu reflectiren. Zunächst äussert sich diese beginnende Selbstständigkeit dadurch, dass das Kind mit den sinnlichen Dingen spielen lernt. Das Vernünftigste aber, was die Kinder mit ihrem Spielzeug machen können, ist, dass sie dasselbe zerbrechen. Indem das Kind vom Spielen zum Ernst des Lernens übergeht, wird es zum Knaben. In dieser Zeit fangen die Kinder an, neugierig zu werden, besonders nach Geschichten; es ist ihnen um Vorstellungen zu thun, die sich ihnen nicht unmittelbar darbieten. Die Hauptsache aber ist hier das in ihnen erwachende Gefühl, dass sie noch nicht sind, was sie seyn sollen, — und der lebendige Wunsch, zu werden, wie die Erwachsenen sind, in deren Umgebung sie leben. Daraus entsteht die Nachahmungssucht der Kinder. Während das Gefühl der unmittelbaren Einheit mit den Eltern die geistige Muttermilch ist, durch deren Einsaugung die Kinder gedeihen, zieht das eigene Bedürfniss der letzteren, gross zu werden, dieselben gross. Dies eigene Streben der Kinder nach Erziehung ist das immanente Moment aller Erziehung. Da aber der Knabe noch auf dem Standpunct der Unmittelbarkeit steht, erscheint ihm das Höhere, zu welchem er sich erheben soll, nicht in der Form der Allgemeinheit oder der Sache, sondern in der Gestalt eines Gegebenen, eines Einzelnen, einer Autorität. Es ist dieser und jener Mann, welcher das Ideal bildet, das der Knabe zu erkennen und nachzuahmen strebt; nur in dieser concreten Weise schaut auf diesem Standpunct das Kind sein eigenes Wesen an. Was der Knabe lernen soll, muss ihm daher auf- und mit Autorität gegeben werden; er hat das Gefühl, dass dies Gegebene gegen ihn ein Höheres ist. Dies Gefühl ist bei der Erziehung sorgfältig festzuhalten. Deshalb muss man für eine völlige Verkehrtheit die spielende Pädagogik erklären, die das Ernste als Spiel an die Kinder gebracht wissen will, und an die Erzieher die Forderung macht, sich zu dem kindischen Sinne der Schüler herunterzulassen, anstatt diese zum Ernste der Sache heraufzuheben. Diese spielende Erziehung kann für das ganze Leben des Knaben die Folge haben, dass er Alles mit verächtlichem Sinne betrachtet. Solch trauriges Resultat kann auch durch ein von unverständigen Pädagogen empfohlenes beständiges Aufreizen der Kinder zum Raisonniren her-

beigeführt werden; dadurch erhalten diese leicht etwas Naseweises. Allerdings muss das eigene Denken der Kinder geweckt werden; aber man darf die Würde der Sache ihrem unreifen, eitelen Verstande nicht Preis geben. Was näher die eine Seite der Erziehung — die Zucht — betrifft, so ist dem Knaben nicht zu gestatten, dass er sich seinem eigenen Belieben hingebe; er muss gehorchen, um gebieten zu lernen. Der Gehorsam ist der Anfang aller Weisheit; denn durch denselben lässt der das Wahre, das Objective noch nicht erkennende und zu seinem Zwecke machende, deshalb noch nicht wahrhaft selbstständige und freie, vielmehr unfertige Wille den von aussen an ihn kommenden vernünftigen Willen in sich gelten, und macht diesen nach und nach zu dem seinigen. Erlaubt man dagegen den Kindern zu thun, was ihnen beliebt, — begeht man noch obenein die Thorheit, ihnen Gründe für ihre Beliebigkeiten an die Hand zu geben; so verfällt man in die schlechteste Weise der Erziehung, — so entsteht in den Kindern ein beklagenswerthes Sicheinhausen in besonderes Belieben, in absonderliche Gescheidtheit, in selbstsüchtiges Interesse, — die Wurzel alles Bösen. Von Natur ist das Kind weder böse noch gut, da es anfänglich weder vom Guten noch vom Bösen eine Erkenntniss hat. Diese unwissende Unschuld für ein Ideal zu halten und zu ihr sich zurückzusehnen würde läppisch sein; dieselbe ist ohne Werth und von kurzer Dauer. Bald thut sich im Kinde der Eigenwille und das Böse hervor. Dieser Eigenwille muss durch die Zucht gebrochen, — dieser Keim des Bösen durch dieselbe vernichtet werden. In Bezug auf die andere Seite der Erziehung — den Unterricht, ist zu bemerken, dass derselbe vernünftigerweise mit dem Abstractesten beginnt, das vom kindlichen Geiste gefasst werden kann. Dies sind die Buchstaben. Dieselben setzen eine Abstraction voraus, zu welcher ganze Völker, zum Beispiel sogar die Chinesen, nicht gekommen sind. Die Sprache überhaupt ist dies luftige Element, dies sinnlich-Unsinnliche, durch dessen sich erweiternde Kenntniss der Geist des Kindes immer mehr über das Sinnliche, Einzelne zum Allgemeinen, zum Denken erhoben wird. Dies Befähigtwerden zum Denken ist der grösste Nutzen des ersten Unterrichts. Der Knabe kommt jedoch nur zum vorstellenden Denken; die Welt ist nur für seine Vorstellung; er lernt die

Beschaffenheiten der Dinge, wird mit den Verhältnissen der natürlichen und geistigen Welt bekannt, interessirt sich für die Sachen, erkennt indess die Welt noch nicht in ihrem inneren Zusammenhange. Zu dieser Erkenntniss kommt erst der Mann. Aber ein unvollkommenes Verständniss des Natürlichen und Geistigen kann dem Knaben nicht abgesprochen werden. Man muss daher als einen Irrthum die Behauptung bezeichnen: der Knabe verstehe noch gar nichts von Religion und von Recht, man habe ihn deshalb mit diesen Gegenständen nicht zu behelligen, müsse ihm überhaupt nicht Vorstellungen aufdrängen, sondern ihm eigene Erfahrungen verschaffen, und sich damit begnügen, ihn von dem sinnlich Gegenwärtigen erregt werden zu lassen. Schon das Alterthum hat den Kindern nicht lange beim Sinnlichen zu verweilen gestattet. Der moderne Geist aber enthält eine noch ganz andere Erhebung über das Sinnliche, — eine viel grössere Vertiefung in seine Innerlichkeit, als der antike Geist. Die übersinnliche Welt muss daher jetzt schon früh der Vorstellung des Knaben nahe gebracht werden. Dies geschieht durch die Schule in weit höherem Grade, als in der Familie. In der letzteren gilt das Kind in seiner unmittelbaren Einzelnheit, wird geliebt, sein Betragen mag gut oder schlecht seyn. In der Schule dagegen verliert die Unmittelbarkeit des Kindes ihre Geltung; hier wird dasselbe nur insofern geachtet, als es Werth hat, als es etwas leistet; — hier wird es nicht mehr bloss geliebt, sondern nach allgemeinen Bestimmungen kritisirt und gerichtet, nach festen Regeln durch die Unterrichtsgegenstände gebildet, überhaupt einer allgemeinen Ordnung unterworfen, welche vieles an sich Unschuldige verbietet, weil nicht gestattet werden kann, dass Alle dies thun. So bildet die Schule den Uebergang aus der Familie in die bürgerliche Gesellschaft. Zu dieser hat jedoch der Knabe nur erst ein unbestimmtes Verhältniss; sein Interesse theilt sich noch zwischen Lernen und Spielen. Zum Jüngling reift der Knabe, indem beim Eintritt der Pubertät das Leben der Gattung in ihm sich zu regen und Befriedigung zu suchen beginnt. Der Jüngling wendet sich überhaupt dem substantiellen Allgemeinen zu; sein Ideal erscheint ihm nicht mehr, wie dem Knaben, in der Person eines Mannes, sondern wird von ihm als ein von solcher Einzelnheit unabhängiges Allgemeines aufgefasst. Dies Ideal

hat aber im Jüngling noch eine mehr oder weniger subjective Gestalt; möge dasselbe als Ideal der Liebe und Freundschaft, oder eines allgemeinen Weltzustandes in ihm leben. In dieser Subjectivität des substantiellen Inhalts solchen Ideals liegt nicht nur dessen Gegensatz gegen die vorhandene Welt, sondern auch der Trieb, durch Verwirklichung des Ideals diesen Gegensatz aufzuheben. Der Inhalt des Ideals flösst dem Jüngling das Gefühl der Thatkraft ein; daher wähnt dieser sich berufen und befähigt, die Welt umzugestalten, oder wenigstens die ihm aus den Fugen gekommen scheinende Welt wieder einzurichten. Dass das in seinem Ideal enthaltene substantielle Allgemeine, seinem Wesen nach, in der Welt bereits zur Entwicklung und Verwirklichung gelangt ist, wird vom schwärmenden Geiste des Jünglings nicht eingesehen. Ihm scheint die Verwirklichung jenes Allgemeinen ein Abfall von demselben. Deshalb fühlt er sowohl sein Ideal als seine eigene Persönlichkeit von der Welt nicht anerkannt. So wird der Friede, in welchem das Kind mit der Welt lebt, vom Jüngling gebrochen. Wegen dieser Richtung auf das Ideale hat die Jugend den Schein eines edleren Sinnes und grösserer Uneigennützigkeit, als sich in dem für seine besonderen, zeitlichen Interessen sorgenden Manne zeigt. Dagegen muss aber bemerklich gemacht werden, dass der Mann nicht mehr in seinen besonderen Trieben und subjectiven Ansichten befangen, und nur mit seiner persönlichen Ausbildung beschäftigt ist, sondern sich in die Vernunft der Wirklichkeit versenkt hat, und für die Welt thätig sich erweist. Zu diesem Ziele kommt der Jüngling nothwendig. Sein unmittelbarer Zweck ist d e r, sich zu bilden, um sich zur Verwirklichung seiner Ideale zu befähigen. In dem Versuch dieser Verwirklichung wird er zum M a n n e. Anfangs kann dem Jünglinge der Uebergang aus seinem idealen Leben in die bürgerliche Gesellschaft als ein schmerzhafter Uebergang in's Philisterleben erscheinen. Bis dahin nur mit allgemeinen Gegenständen beschäftigt und bloss für sich selber arbeitend, soll der zum Manne werdende Jüngling, indem er in's practische Leben tritt, für Andere thätig seyn und sich mit Einzelnheiten befassen. So sehr dies nun in der Natur der Sache liegt, — da, wenn gehandelt werden soll, zum E i n z e l n e n fortgegangen werden muss, — so kann dem Menschen die beginnende Beschäftigung mit Einzeln-

heiten doch sehr peinlich seyn, und die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Verwirklichung seiner Ideale ihn hypochondrisch machen. Dieser Hypochondrie, — wie unscheinbar sie auch bei Vielen seyn mag, — entgeht nicht leicht Jemand. Je später der Mensch von ihr befallen wird, um desto bedenklicher sind ihre Symptome. Bei schwachen Naturen kann sich dasselbe durch das ganze Leben hindurchziehen. In dieser krankhaften Stimmung will der Mensch seine Subjectivität nicht aufgeben, vermag den Widerwillen gegen die Wirklichkeit nicht zu überwinden, und befindet sich eben dadurch in dem Zustande relativer Unfähigkeit, die leicht zu einer wirklichen Unfähigkeit wird. Will daher der Mensch nicht untergehen, so muss er die Welt als eine selbstständige, im Wesentlichen fertige anerkennen, — die von derselben ihm gestellten Bedingungen annehmen, und ihrer Sprödigkeit Dasjenige abringen, was er für sich selber haben will. Zu dieser Fügsamkeit glaubt sich der Mensch in der Regel nur aus Noth verstehen zu müssen. In Wahrheit aber muss diese Einheit mit der Welt nicht als ein Verhältniss der Noth, sondern als das vernünftige Verhältniss erkannt werden. Das Vernünftige, Göttliche besitzt die absolute Macht, sich zu verwirklichen, und hat sich von jeher vollbracht; es ist nicht so ohnmächtig, dass es erst auf den Beginn seiner Verwirklichung warten müsste. Die Welt ist diese Verwirklichung der göttlichen Vernunft; nur auf ihrer Oberfläche herrscht das Spiel vernunftloser Zufälle. Sie kann daher wenigstens mit ebensoviel und wohl noch mit grösserem Rechte, als das zum Manne werdende Individuum, die Prätension machen, für fertig und selbstständig zu gelten; und der Mann handelt deshalb ganz vernünftig, indem er den Plan einer gänzlichen Umgestaltung der Welt aufgiebt, und seine persönlichen Zwecke, Leidenschaften und Interessen nur in seiner Anschliessung an die Welt zu verwirklichen strebt. Auch so bleibt ihm Raum zu ehrenvoller, weitgreifender und schöpferischer Thätigkeit übrig. Denn, obgleich die Welt als im Wesentlichen fertig anerkannt werden muss, so ist sie doch kein Todtes, kein absolut Ruhendes, sondern, — wie der Lebensprocess, — ein sich immer von Neuem Hervorbringendes, ein, — indem es sich nur erhält, — zugleich Fortschreitendes. In dieser erhaltenden Hervorbringung und Weiterführung der Welt besteht die Arbeit des

Mannes. Wir können daher einerseits sagen, dass der Mann nur Das hervorbringt, was schon da ist. Andererseits muss jedoch durch seine Thätigkeit auch ein Fortschritt bewirkt werden. Aber das Fortrücken der Welt geschieht nur in ungeheuren Massen und fällt erst in einer grossen Summe des Hervorgebrachten auf. Wenn der Mann nach funfzigjähriger Arbeit auf seine Vergangenheit zurückblickt, wird er das Fortschreiten schon erkennen. Diese Erkenntniss, sowie die Einsicht in die Vernünftigkeit der Welt befreit ihn von der Trauer über die Zerstörung seiner Ideale. Was in diesen Idealen wahr ist, erhält sich in der practischen Thätigkeit; nur das Unwahre, die leeren Abstractionen muss sich der Mann abarbeiten. Der Umfang und die Art seines Geschäfts kann sehr verschieden seyn; aber das Substantielle ist in allen menschlichen Geschäften Dasselbe, — nämlich das Rechtliche, das Sittliche und das Religiöse. Die Menschen können daher in allen Sphären ihrer practischen Thätigkeit Befriedigung und Ehre finden, wenn sie überall Dasjenige leisten, was in der besonderen Sphäre, welcher sie durch Zufall, äusserliche Nothwendigkeit oder freie Wahl angehören, mit Recht von ihnen gefordert wird. Dazu ist vor allen Dingen nothwendig, dass die Bildung des zum Manne werdenden Jünglings vollendet sei, dass derselbe ausstudirt habe, und zweitens, dass er sich entschliesse, selber für seine Subsistenz dadurch zu sorgen, dass er für Andere thätig zu werden beginnt. Die blosse Bildung macht ihn noch nicht zu einem vollkommen fertigen Menschen; dies wird er erst durch die eigene verständige Sorge für seine zeitlichen Interessen; — gleichwie auch Völker erst dann als mündig erscheinen, wenn sie es dahin gebracht haben, von der Wahrnehmung ihrer materiellen und geistigen Interessen nicht durch eine sogenannte väterliche Regierung ausgeschlossen zu seyn. Indem nun der Mann ins practische Leben übergeht, kann er wohl über den Zustand der Welt verdrüsslich und grämlich seyn, und die Hoffnung auf ein Besserwerden desselben verlieren; trotz dessen haust er sich aber in die objectiven Verhältnisse ein, und lebt in der Gewohnheit an dieselben und an seine Geschäfte. Die Gegenstände, mit welchen er sich zu beschäftigen hat, sind zwar einzelne, wechselnde, in ihrer Eigenthümlichkeit mehr oder weniger neue. Zugleich aber haben diese Einzelnheiten ein Allgemeines, eine Regel, etwas Gesetzmässiges

in sich. Je länger der Mann nun in seinem Geschäfte thätig ist, desto mehr hebt sich ihm diess Allgemeine aus allen Besonderheiten heraus. Dadurch kommt er dahin, in seinem Fache völlig zu Hause zu seyn, sich in seine Bestimmung vollkommen einzuleben. Das Wesentliche in allen Gegenständen seines Geschäfts ist ihm dann ganz geläufig, und nur das Individuelle, Unwesentliche kann mitunter etwas für ihn Neues enthalten. Gerade dadurch aber, dass seine Thätigkeit seinem Geschäfte so vollkommen gemäss geworden ist, — dass dieselbe an ihren Objecten keinen Widerstand mehr findet, — gerade durch dies vollendete Ausgebildetseyn seiner Thätigkeit erlischt die Lebendigkeit derselben; denn zugleich mit dem Gegensatze des Subjects und des Objects verschwindet das Interesse des Ersteren an dem Letzteren. So wird der Mann durch die Gewohnheit des geistigen Lebens ebeno, wie durch das Sichabstumpfen der Thätigkeit seines physischen Organismus, zum Greise. Der Greis lebt ohne bestimmtes Interesse, da er die Hoffnung, früher gehegte Ideale verwirklichen zu können, aufgegeben hat, und ihm die Zukunft überhaupt nichts Neues zu versprechen scheint, er vielmehr von Allem, was ihm etwa noch begegnen mag, schon das Allgemeine, Wesentliche zu kennen glaubt. So ist der Sinn des Greises nur diesem Allgemeinen und der Vergangenheit zugewendet, welcher er die Erkenntniss dieses Allgemeinen verdankt. Indem er aber so in der Erinnerung an das Vergangene und an das Substantielle lebt, verliert er für das Einzelne der Gegenwart und für das Willkürliche, zum Beispiel für die Namen, das Gedächtniss ebenso sehr, wie er umgekehrt die weisen Lehren der Erfahrung in seinem Geiste festhält, und Jüngeren zu predigen sich für verpflichtet hält. Diese Weisheit aber, — dies leblose vollkommene Zusammengegangenseyn der subjectiven Thätigkeit mit ihrer Welt, — führt zur gegensatzlosen Kindheit nicht weniger zurück, als die zur processlosen Gewohnheit gewordene Thätigkeit seines physischen Organismus zur abstracten Negation der lebendigen Einzelnheit — zum Tode — fortgeht. So schliesst sich der Verlauf der Lebensalter des Menschen zu einer durch den Begriff bestimmten Totalität von Veränderungen ab, die durch den Process der Gattung mit der Einzelnheit hervorgebracht werden.

Es ist die Weise der Jugend, sich in Abstractionen herumzuwerfen. VI, 151.

Der Mann handelt nach bestimmten Zwecken, nicht mit ganzer Seele und ganzem Gemüth, sondern zersplittert sich in eine Menge von abstracten Einzelnheiten; das Kind, der Jüngling handeln aus voller Brust. — Der Zweck des Mannes ist allerdings abstract; XIII, 54. aber er trägt zu einem grossen objectiven, organischen Ganzen bei, da in den Handlungen des Kindes nur ein kindisches Ich, und zwar momentan, in den Handlungen des Jünglings Hauptzweck seine subjective Bildung ist, oder ein Schlagen in's Blaue.

Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, dass der Endzweck der Welt eben so vollbracht ist, als er sich ewig vollbringt. Dies ist überhaupt die Stellung des Mannes, VI, 407. während die Jugend meint, die Welt liege schlechthin im Argen und es müsse erst ein ganz Anderes aus ihr gemacht werden.

g.

Verhältniss von Leib und Seele und Unterwerfung des Leibes unter die Seele; Macht der Gewohnheit.

Die menschliche Gestalt ist nicht, wie die thierische, die Leiblichkeit nur der Seele, sondern des Geistes. Geist und Seele nämlich sind wesentlich zu unterscheiden. Denn die Seele ist nur dieses ideelle einfache Fürsichseyn des Leiblichen als Leiblichen, der Geist aber das Fürsichseyn des bewussten und selbstbewussten Lebens mit allen Empfindungen, Vorstellungen und Zwecken dieses bewussten Daseyns. Bei diesem enormen Unterschiede von bloss thierischer Lebendigkeit und von geistigem Bewusstseyn kann es befremdlich erscheinen, dass sich die geistige Leiblichkeit, der menschliche Körper, dennoch dem thierischen so homogen erweist. Der Verwunderung über solche Gleichartigkeit können wir dadurch begegnen, dass wir an die Bestimmung erinnern, welche den Geist, seinem eigenen Begriffe nach, sich entschliessen lässt, lebendig und an sich selbst deshalb zugleich Seele und Naturexistenz zu seyn. Als lebendige Seele nun giebt sich die Geistigkeit durch denselben Begriff, welcher der thierischen Seele einwohnt, einen Körper, der, dem Grundcharakter nach, dem lebendigen thierischen Organismus überhaupt gleichkommt. Wie hoch deshalb der Geist auch über dem

bloss Lebendigen steht, so macht er sich doch seinen Leib, welcher mit dem thierischen durch ein und denselben Begriff gegliedert und beseelt erscheint. Indem nun aber ferner der Geist nicht nur die daseyende Idee, die Idee als Natürlichkeit und thierisches Leben ist, sondern die Idee, die für sich selbst in ihrem eigenen freien Elemente des Inneren als Idee ist, so erarbeitet sich die Geistigkeit auch jenseits des sinnlich Lebendigen ihre
X b, 370—372. eigenthümliche Objectivität — die Wissenschaft, die keine andere Realität als die des Denkens selber an ihr hat. Ausser dem Denken und dessen philosophischer systematischer Thätigkeit führt der Geist jedoch noch ein volles Leben der Empfindung, Neigung, Vorstellung, Phantasie u. s. f., das in näherem oder weiterem Zusammenhange mit seinem Daseyn als Seele und Leiblichkeit steht, und daher auch am menschlichen Körper eine Realität hat. In dieser ihm selber angehörigen Realität macht sich der Geist gleichfalls lebendig, scheint in sie hinein, durchdringt sie, und wird durch sie für Andere offenbar. Insofern bleibt daher der menschliche Körper keine blosse Naturexistenz, sondern hat sich in seiner Gestalt und Struktur gleichfalls als das sinnliche und natürliche Daseyn des Geistes kundzugeben, doch als Ausdruck eines höheren Inneren sich dennoch von der thierischen Leiblichkeit, wie sehr auch der menschliche Körper im Allgemeinen mit derselben übereinstimmt, ebensosehr zu unterscheiden. Indem aber der Geist selber Seele und Leben, animalischer Leib ist, sind es und können es nur Modificationen seyn, welche der einem lebendigen Leibe inwohnende Geist in diese Leiblichkeit bringt. Als Erscheinung des Geistes daher ist die menschliche Gestalt diesen Modificationen nach von der thierischen verschieden, obschon die Unterschiede des menschlichen Organismus vom thierischen ebenso dem bewusstlosen Schaffen des Geistes angehören, wie die animalische Seele sich in bewusstloser Thätigkeit ihren Leib bildet.

Die Seele ist die substantielle Einheit aller Bestimmtheiten des Leibes; beide, Leib und Seele, sind nicht Unterschiedene, welche
Xa, 151 u. 152. zusammenkommen, sondern eine und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen, und wie die Idee überhaupt nur als der in seiner Realität für sich als Begriff seyende Begriff gefasst werden kann, wozu der Unterschied, wie die Einheit beider, des Begriffs und

seiner Realität gehört, so ist auch das Leben nur als die Einheit der Seele und ihres Leibes zu erkennen.

Wird der Körper nicht in seinem ordentlichen Zustande erhalten, wird er in einer seiner Functionen verletzt, so muss man ihn zum Zweck seiner Beschäftigung machen, wodurch er etwas Gefährliches, Bedeutendes für den Geist wird. Ferner hat die Ueberschreitung des Maasses im Gebrauch der physischen und geistigen Kräfte, entweder durch das Zuviel oder Zuwenig, Abstumpfung und Schwäche derselben zur Folge. XVIII, 63 u. 64.

Die Lebendigkeit meines Körpers besteht darin, dass seine Materialität nicht für sich zu seyn vermag, mir keinen Widerstand leisten kann, sondern mir unterworfen, von meiner Seele überall durchdrungen und für dieselbe ein Ideelles ist. Durch diese Natur meines Körpers wird die Verleiblichung meiner Empfindungen möglich und nothwendig, werden die Bewegungen meiner Seele unmittelbar zu Bewegungen meiner Körperlichkeit. VII b, 132 133.

Die vermittelungsloseste Magie ist diejenige, welche der individuelle Geist über seine eigene Leiblichkeit ausübt, indem er dieselbe zum unterwürfigen, widerstandslosen Vollstrecker seines Willens macht. VII b, 156.

Die Seele bemächtigt sich des Körpers und hat sich darin unmittelbar objectivirt. Die menschliche Seele hat viel damit zu thun, sich ihre Leiblichkeit zum Mittel zu machen. Der Mensch muss seinen Körper gleichsam erst in Besitz nehmen, damit er das Instrument seiner Seele sei. VI, 382.

Die Bemächtigung der Leiblichkeit bildet die Bedingung des Freiwerdens der Seele, ihres Gelangens zum objectiven Bewusstseyn. Allerdings ist die individuelle Seele an sich schon körperlich abgeschlossen; als lebendig habe ich einen organischen Körper; und dieser ist mir nicht ein Fremdes; er gehört vielmehr zu meiner Idee, ist das unmittelbare, äusserliche Daseyn meines Begriffs, macht mein einzelnes Naturleben aus. Man muss daher, — beiläufig gesagt, — für vollkommen leer die Vorstellung Derer erklären, welche meinen: eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genöthigt, somit von seinem rein geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Von dieser hohlen Ansicht bleibt schon

der unbefangene religiöse Mensch fern, indem er die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse für würdig hält, Gegenstand seiner an Gott, den ewigen Geist, gerichteten Bitte zu werden. Die Philosophie aber hat zu erkennen, wie der Geist nur dadurch für sich selber ist, dass er sich das Materielle, — theils als seine eigene Leiblichkeit, theils als eine Aussenwelt überhaupt, — entgegensetzt, und diess so Unterschiedene zu der durch den Gegensatz und durch Aufhebung desselben vermittelten Einheit mit sich zurückführt. Zwischen dem Geiste und dessen eigenem Leibe findet natürlicherweise eine noch innigere Verbindung statt, als zwischen der sonstigen Aussenwelt und dem Geiste. Eben wegen dieses nothwendigen Zusammenhangs meines Leibes mit meiner Seele ist die von der letzteren gegen den ersteren unmittelbar ausgeübte Thätigkeit keine *endliche*, keine bloss *negative*. Zunächst habe ich mich daher in dieser *unmittelbaren* Harmonie meiner Seele und meines Leibes zu behaupten, — brauche ihn zwar nicht, wie z. B. die Athleten und die Seiltänzer thun, zum Selbstzweck zu machen, — muss aber meinem Leibe sein Recht widerfahren lassen, — muss ihn schonen, gesund und stark erhalten, — darf ihn also nicht verächtlich und feindlich behandeln. Gerade durch Nichtachtung oder gar Misshandlung meines Körpers würde ich mich zu ihm in das Verhältniss der Abhängigkeit und der äusseren Nothwendigkeit des Zusammenhangs bringen; denn auf diese Weise machte ich ihn zu etwas — trotz seiner Identität mit mir — gegen mich *Negativem*, folglich *Feindseligem*, und zwänge ihn, sich gegen mich zu empören, an meinem Geiste Rache zu nehmen. Verhalte ich mich dagegen den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäss, so ist meine Seele in ihrem Körper frei. Dennoch kann die Seele bei dieser *unmittelbaren* Einheit mit ihrem Leibe nicht stehen bleiben. Die Form der Unmittelbarkeit jener Harmonie widerspricht dem Begriff der Seele, — ihrer Bestimmung, sich auf sich selber beziehende Idealität zu seyn. Um diesem ihrem Begriffe entsprechend zu werden, muss die Seele ihre Identität mit ihrem Leibe zu einer durch den *Geist gesetzten* oder vermittelten machen, ihren Leib
VIIb, 236— in Besitz nehmen, ihn zum *gefügigen* und *geschickten*
239. *Werkzeug* ihrer Thätigkeit bilden, ihn so umgestalten, dass sie in ihm sich auf sich selber bezieht, dass er zu einem mit ihrer

Substanz, der Freiheit, in Einklang gebrachten Accidens wird. Der Leib ist die Mitte, durch welche ich mit der Aussenwelt überhaupt zusammenkomme. Will ich daher meine Zwecke verwirklichen, so muss ich meinen Körper fähig machen, diess Subjective in die äussere Objectivität überzuführen. Dazu ist mein Leib nicht von der Natur geschickt; unmittelbar thut derselbe vielmehr nur das dem animalischen Leben Gemässe. Die bloss organischen Verrichtungen sind aber noch nicht auf Veranlassung meines Geistes vollbrachte Verrichtungen. Zu diesem Dienst muss mein Leib erst gebildet werden. Während bei den Thieren der Leib, ihrem Instinkte gehorchend, alles durch die Idee des Thieres Nöthigwerdende unmittelbar vollbringt; hat dagegen der Mensch sich durch seine eigene Thätigkeit zum Herrn seines Leibes erst zu machen. Anfangs durchdringt die menschliche Seele ihren Körper nur auf ganz unbestimmt allgemeine Weise. Damit diese Durchdringung eine bestimmte werde, dazu ist Bildung erforderlich. Zunächst zeigt sich hierbei der Körper gegen die Seele ungefügig, hat keine Sicherheit der Bewegungen, giebt ihm eine für den auszuführenden bestimmten Zweck bald zu grosse, bald zu geringe Stärke. Das richtige Maass dieser Kraft kann nur dadurch erreicht werden, dass der Mensch auf alle die mannigfaltigen Umstände des Aeusserlichen, in welchem er seine Zwecke verwirklichen will, eine besondere Reflexion richtet, und nach jenen Umständen alle einzelnen Bewegungen seines Körpers abmisst. Wenn die im Dienste des Geistes zu vollbringenden Thätigkeiten des Leibes oftmals wiederholt werden, erhalten sie einen immer höheren Grad der Angemessenheit, weil die Seele mit allen dabei zu beobachtenden Umständen eine immer grössere Vertrautheit erlangt, in ihren Aeusserungen somit immer heimischer wird, folglich zu einer stets wachsenden Fähigkeit der unmittelbaren Verleiblichung ihrer innerlichen Bestimmung gelangt, und sonach den Leib immer mehr zu ihrem Eigenthum, zu ihrem brauchbaren Werkzeuge umschafft, so dass dadurch ein magisches Verhältniss, ein unmittelbares Einwirken des Geistes auf den Leib entsteht. Indem aber die einzelnen Thätigkeiten des Menschen durch wiederholte Uebung den Character der Gewohnheit erhalten, bringt die Seele in ihre Aeusserungen eine auch Anderen zu überliefernde allgemeine Weise des Thuns, eine Regel.

Dies Allgemeine ist ein dermaassen zur Einfachheit in sich Zusammengefasstes, dass ich mir in demselben der besonderen Unterschiede meiner einzelnen Thätigkeit nicht mehr bewusst bin. Dass dem so sei, sehen wir z. B. am Schreiben. Wenn wir schreiben lernen, müssen wir dabei unsere Aufmerksamseit auf alles Einzelne, auf eine ungeheure Menge von Vermittelungen richten. Ist uns dagegen die Thätigkeit des Schreibens zur Gewohnheit geworden, dann hat unser Selbst sich aller betrefflichen Einzelnheiten so vollständig bemeistert, sie so sehr mit seiner Allgemeinheit angesteckt, dass dieselben uns als Einzelnheiten nicht mehr gegenwärtig sind, und wir nur deren Allgemeines im Auge haben. So sehen wir folglich, dass in der Gewohnheit unser Bewusstseyn zu gleicher Zeit in der Sache gegenwärtig, für dieselbe interessirt, und umgekehrt doch von ihr abwesend, gegen sie gleichgültig ist, dass unser Selbst ebenso sehr die Sache sich aneignet, wie im Gegentheil sich aus ihr zurückzieht, dass die Seele einerseits ganz in ihre Aeusserungen eindringt und andererseits dieselben verlässt, ihm somit die Gestalt eines Mechanischen, einer blossen Naturwirkung giebt.

Die Gewohnheit ist, wie das Gedächtniss, ein schwerer Punct in der Organisation des Geistes; die Gewohnheit ist der Mechanismus des Selbstgefühls, wie das Gedächtniss der Mechanismus der Intelligenz. Die natürlichen Qualitäten und Veränderungen des Alters, des Schlafens und Wachens sind unmittelbar natürlich; die Gewohnheit dagegen ist die zu einem Natürlichseyenden, Mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens u. s. f., insofern sie zum Selbstgefühl gehören. Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt
VIIb, 230. worden, — Natur, denn sie ist ein unmittelbares Seyn der Seele, — eine zweite, denn sie ist eine von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs-Willens-Bestimmtheiten, als verleiblichten, zukommt. Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Natur-Existenz, und darum in ihr unfrei, aber insofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu seinem blossen Seyn herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und

damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist.

Die Form der Gewohnheit umfasst alle Arten und Stufen der Thätigkeit des Geistes; die äusserlichste, die räumliche Bestimmung des Individuums, dass es aufrecht steht, ist durch seinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine unmittelbare, bewusstlose Stellung, die immer Sache seines fortdauernden Willens bleibt. Ebenso Sehen und so fort ist die concrete Gewohnheit, welche unmittelbar die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewusstseyns, der Anschauung, des Verstandes u. s. w. in Einen einfachen Act vereint. Das ganz freie, in dem reinen Elemente VII b, 232 u. 233.
seiner selbst thätige Denken bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der Unmittelbarkeit, wodurch es ungehindertes, durchgedrungenes Eigenthum meines einzelnen Selbsts ist. Erst durch diese Gewohnheit existire Ich als Denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Bei-sich-seyns enthält Leiblichkeit (Ungewohnheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh); die Gewohnheit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht.

Von der Gewohnheit pflegt herabsetzend gesprochen und sie als ein Unlebendiges, Zufälliges und Particuläres genommen zu werden. Ganz zufälliger Inhalt ist allerdings der Form der Gewohnheit, wie jeder andere, fähig. Aber zugleich ist sie für die Existenz aller Geistigkeit im individuellen Subjecte das Wesentlichste, damit das Subject als concrete Unmittelbarkeit, als seelische Idealität sei, damit der Inhalt, religiöser, moralischer VII b, 233.
u. s. w. ihm als diesem Selbst, ihm als dieser Seele angehöre, in ihm weder bloss an sich (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstracte, von Thun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Seyn sei. In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden, oder vielmehr auch weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört *).

*) Wie bedeutungsvoll und wichtig ist diese Theorie der Gewohnheit für Erziehung und Unterricht, wie wenig ist sie gekannt!

Dritter Abschnitt.

Urtheile über verschiedene pädagogische Puncte, z. B. über Methode, Unterrichtsgegenstände, Behandlung des Zöglings, Disciplin u. s. w.

a.

Ueber Lehrmethode.

Oft sagte er, dass unsere überkluge Zeit allein durch die Methode, weil sie den Gedanken bändige und zur Sache führe, befriedigt werden könne (aus Hegel's Leben von Rosenkranz p. 808).

VI, Vorrede 12. Die Methode allein vermag den Gedanken zu bändigen und ihn zur Sache zu führen und darin zu erhalten.

Die Methode ist als die ohne Einschränkung allgemeine, innerliche und äusserliche Weise, und als die schlechthin unendliche Kraft anzuerkennen, welcher kein Object, insofern es sich als ein Aeus-
V, 330. serliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges präsentirt, Widerstand leisten, gegen sie von einer besondern Natur seyn, und von ihr nicht durchdrungen werden könnte. Sie ist darum die Seele und Substanz, und irgend etwas ist nur begriffen und in seiner Wahrheit gewusst, als es der Methode vollkommen unterworfen ist; sie ist die eigene Methode jeder Sache selbst, weil ihre Thätigkeit der Begriff ist.

Das Schwächere kann vom Stärkeren nur insofern ge-
, 191. fasst und durchdrungen werden, als es dasselbe aufnimmt und eine Sphäre mit ihm ausmacht.

Was an sich ist, muss dem Menschen zum Gegenstand werden, zum Bewusstseyn kommen; so wird es für den Menschen. —
XIII, 34. Alles Erkennen, Lernen, Wissenschaft, selbst Handeln beabsichtigt weiter nichts, als das, was inner-

lich, an sich ist, aus sich herauszuziehen, und sich gegenständlich zu werden.

Alles entwickelt sich aus dem inneren Geiste selbst heraus, oft auch nach Weise eines natürlichen zufällig scheinenden Hervorgehens, wie in der Natur, in der Stufe der Entwickelung der Zweige, der Blätter, Blüthe, Frucht jedes für sich hervorgebt, aber die innere Idee das Leitende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, — oder wie im Kinde nacheinander die körperlichen Vermögen, und vornehmlich die geistigen Thätigkeiten zur Er- XIII, 42.
scheinung kommen, einfach und unbefangen, so dass die Eltern, die das erste Mal eine solche Erfahrung machen, wie ein Wunder vor sich sehen, wo das Alles herkommt, von Innen für sich da, und jetzt sich zeigt, und die ganze Folge dieser Erscheinungen nur die Gestalt der Aufeinanderfolge in der Zeit.

Schon dem Kinde wird das Nachdenken geboten. Es wird ihm z. B. aufgegeben, Adjective mit Substantiven zu verbinden. Hier hat es aufzumerken und zu unterscheiden; es hat sich einer VI, 40.
Regel zu erinnern und den besonderen Fall darnach einzurichten. Die Regel ist nichts Anderes, als ein Allgemeines und diesem Allgemeinen soll das Kind das Besondere gemäss machen.

Die Anforderung der Verarbeitung und Ausbildung des Stoffes III, 6.
wird in unserer Zeit um so dringender.

Es ist ein für allemal vergebens, wenn die substantielle Form III, 5.
des Geistes sich umgestaltet hat, die Formen früherer Bildung erhalten zu wollen.

In einem Belehren, worin bloss belehrungsweise Etwas hervorgebracht und nicht sowohl bewiesen wird, liegt eine Albernheit und etwas Unberechtigtes. Die Bildung und Zucht des Denkens, durch welche ein plastisches Verhalten desselben bewirkt und die III, 24.
Ungeduld der einfallenden Reflexion überwunden würde, wird allein durch das Weitergehen, das Studium und die Production der ganzen Entwickelung verschafft.

Alles hat sein bestimmtes Maass, dessen Ueberschreitung zum Verderben und zum Untergange führt. — Wenn eine quantitative Veränderung stattfindet, so erscheint dies zunächst als etwas ganz Unbefangenes, allein es steckt noch etwas Anderes dahinter, und dieses scheinbar unbefangene Verändern des Quantitativen ist

gleichsam eine List, wodurch das Qualitative ergriffen wird. Die hierin liegende Antinomie des Maasses haben bereits die Griechen unter mancherlei Einkleidungen veranschaulicht. So z. B. in der Frage, ob ein Weizenkorn einen Haufen Weizen, oder in jener
VII, 216—andern, ob das Ausreissen eines Haares aus dem Schweif eines
218. Pferdes einen Kahlschweif mache? Wenn man im Hinblick auf die Natur der Quantität, als gleichgültiger und äusserlicher Bestimmtheit des Seyns, vorerst geneigt seyn wird jene Fragen verneinend zu beantworten, so wird man doch demnächst zugeben müssen, dass dieses gleichgültige Vermehren und Vermindern auch seine Grenze hat und dass hierbei endlich ein Punct erreicht wird, wodurch das fortgesetzte Hinzufügen immer nur eines Weizenkorns ein Haufen Weizen und durch das fortgesetzte Ausziehen immer nur eines Haares ein Kahlschweif entsteht. Ebenso wie mit diesen Beispielen, verhält es sich mit jener Erzählung von einem Bauern, welcher die Last seines munter einherschreitenden Esels so lange um ein Loth nach dem andern vermehrte, bis dass derselbe endlich unter der unerträglich gewordenen Last zusammensank. Man würde sehr Unrecht thun, wenn man dergleichen bloss für ein müssiges Schulgeschwätz erklären wollte, da es sich dabei in der That um Gedanken handelt, mit denen vertraut zu seyn auch in practischer und näher in sittlicher Beziehung von grosser Wichtigkeit ist.

Lernen ist diese Bewegung des Geistes, dass nicht ein
XIV, 203. Fremdes in ihn hineinkommt, sondern dass nur sein eigenes Wesen für ihn wird, oder dass er zum Bewusstseyn desselben kommt.

Die Vorstellung, dass das Wissen ganz von aussen komme,
XIV, 215. findet sich in neuerer Zeit bei ganz abstracten, rohen Erfahrungsphilosophen.

Es ist so wichtig, dass die Jugend vom blossen Auffassen zur selbstthätigen Beschäftigung, zur eigenen Bemühung überge-
XVI, 153. leitet werde; denn das Lernen als blosses Empfangen und Gedächtnisssache ist eine höchst unvollständige Seite des Unterrichts.

Allerdings muss das eigene Denken der Kinder geweckt wer-
VIIb, 96. den, aber man darf die Würde der Sache ihrem unreifen, eiteln Verstande nicht preisgeben.

Was der Knabe lernen soll, muss ihm mit und auf Auctorität gegeben werden. VII b, 95.

b.

Bedeutung des Lehrers und sein Ernst.

Da der Knabe noch auf dem Standpunct der Unmittelbarkeit steht, erscheint ihm das Höhere, zu welchem er sich erheben soll, nicht in der Form der Allgemeinheit oder der Sache, sondern in der Gestalt eines Gegebenen, eines Einzelnen, einer Auctorität. Es ist dieser und jener Mann, welcher das Ideal bildet, das der Knabe zu erkennen und nachzuahmen strebt; nur in dieser concreten Weise schaut auf diesem Standpunct das Kind sein eigenes Wesen an. Was der Knabe lernen soll, muss ihm daher auf- und mit Auctorität gegeben werden; er hat das Gefühl, dass dies Gegebene gegen ihn ein Höheres ist. Dies Gefühl ist bei der Erziehung sorgfältig festzuhalten. Deshalb muss man für eine völlige Verkehrtheit die spielende Pädagogik erklären, die das Ernste als Spiel an die Kinder gebracht wissen will, und an die Erzieher die Forderung macht, sich zu dem kindischen Sinne der Schüler herunterzulassen, anstatt diese zum Ernste der Sache heraufzuheben. Diese spielende Erziehung kann für das ganze Leben VII b, 95 u. 96.
des Knaben die Folge haben, dass er Alles mit verächtlichem Sinne betrachtet. Solch trauriges Resultat kann auch durch ein von unverständigen Pädagogen empfohlenes beständiges Aufreizen der Kinder zum Raisonniren herbeigeführt werden; dadurch erhalten diese leicht etwas Naseweises. Allerdings muss das eigene Denken der Kinder geweckt werden; aber man darf die Würde der Sache ihrem unreifen, eiteln Verstande nicht preisgeben.

c.

Zartheit und Vorsicht des Lehrers, wenn er sich einmischen muss in das Verhältniss zwischen Eltern und Kindern.

Im Allgemeinen kann hierüber nicht viel gesagt werden; denn es kommt Alles auf die Art dieses Eindringens an. Dieses Eindringen ist in einzelnen Fällen nothwendig; im Ganzen hat es nicht statt zu finden, am wenigsten wenn eine zufällige Privatperson sich dasselbe erlaubt. Die Kinder müssen das Gefühl der Einheit

die Anschauung bloss die gediegene Form, in welche seine vollständig entwickelte Erkenntniss sich wieder zusammenbringt. In der unmittelbaren Anschauung habe ich zwar die ganze Sache vor mir; aber erst in der zur Form der einfachen Anschauung zurückkehrenden, allseitig entfalteten Erkenntniss steht die Sache als eine in sich gegliederte, systematische Totalität vor meinem Geiste. Ueberhaupt hat erst der gebildete Mensch eine, von der Masse des Zufälligen befreite, mit einer Fülle des Vernünftigen ausgerüstete Anschauung.

f.

Bedeutung der Erfahrung.

Es ist richtig, dass der Mensch bei der Erfahrung anfängt, wenn er zu Gedanken kommen will. Alles wird erfahren, nicht bloss das Sinnliche, sondern auch, was meinen Geist bestimmt, bewegt: d. h. ich muss das selbst haben, seyn; und das Bewusst-
XV, 428. seyn über das, was ich habe, bin, ist Erfahrung. Es ist absurd, dass man etwas wisse, was nicht in der Erfahrung sey. Aber das betrifft bloss den psychologischen Weg des Geistes. Ein ganz Anderes ist es zu fragen: ist dies, was in uns ist, wahr?

g.

Bedeutung des Lesen- und Schreibenlernens.

Das Lesen- und Schreibenlernen einer Buchstabenschrift ist für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten, indem es den Geist von dem sinnlich Concreten zu der
VIIb, 345. Aufmerksamkeit auf das Formellere — das tönende Wort und dessen abstracte Elemente — bringt, und den Boden der Innerlichkeit im Subjecte zu begründen und rein zu machen, ein Wesentliches thut.

h.

Macht des Sprechens und der Sprache.

Die Stimme ist die Hauptweise, wie der Mensch sein Inne-
VIIb, 97. res kund thut; was er ist, das legt er in seine Stimme. In dem Wohlklange derselben glauben wir daher die Schönheit der Seele des Sprechenden, in der Rauhigkeit seiner Stimme ein rohes Gefühl mit Sicherheit zu erkennen.

Die Sprache überhaupt ist dies luftige Element, dies sinnlich Unsinnliche, durch dessen sich erweiternde Kenntniss der Geist des Kindes immer mehr über das Sinnliche, Einzelne zum Allgemeinen, zum Denken erhoben wird. VII b, 97.

Es ist die Kraft des Sprechens, als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist. Denn sie ist das Daseyn des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die für sich seyende Einzelnheit des Selbstbewusstseyns als solche in die Existenz, so dass sie für Andere ist. Ich als dieses reine Ich ist sonst nicht da; in jeder andern Aeusserung ist es in eine Wirklichkeit versenkt, und in einer Gestalt, aus welcher es sich zurückziehen kann; es ist aus seiner Handlung wie aus seinem physiognomischen Ausdrucke in sich reflectirt, und lässt solches unvollständiges Daseyn, worin immer eben so sehr zu viel als zu wenig ist, entseelt liegen. Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht Ich aus, es selbst. Dies sein Daseyn ist als Daseyn eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat. Ich ist dieses Ich — aber eben so Allgemeines; sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäusserung und das Verschwinden dieses Ichs, und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. Ich, das sich ausspricht, ist vernommen; es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewusstseyn ist. — Dass es vernommen wird, darin ist sein Daseyn selbst unmittelbar verhallt; dies sein Andersseyn ist in sich zurückgenommen; und eben dies ist sein Daseyn, als selbstbewusstes Jetzt, wie es da ist, nicht da zu seyn und durch dies Verschwinden da zu seyn. Diess Verschwinden ist also selbst unmittelbar sein Bleiben; es ist sein eigenes Wissen von sich, und sein Wissen von sich als einem, das in ein anderes Selbst übergegangen, das vernommen worden und allgemeines ist. II, 370 u. 371.

I.

Bedeutung des Lesens und öffentlichen Declamirens.

Das öffentliche Declamiren ist eine interessante Uebung und wenn der Unterricht darin erst mehr bethätigt sein wird, so ist sich mehr äusserer Anschein und viele innere Wirkung zu versprechen.

Ein richtiges, verständiges Lesen erfordert verständigen, feinen Sinn und vieles Studium; es lässt sich sehr viel daran anknüpfen, oder es setzt vielmehr sehr viel voraus. Die mit Reflexion verbundene Uebung darin ist bei näherer Erwägung —
XVI, 180. die jedoch hier nicht ausgeführt werden kann — so hoch zu schätzen, dass vielleicht der grösste Theil des gewöhnlichen Belehrens und Erklärens, in Volks- wie in Studienschulen, dadurch erspart, und ganz die Gestalt jenes Unterrichts annehmen könnte, und dass wir wünschen und hoffen dürfen, diesen Unterrichtsgegenstand, wenn er erst mehr studirt worden, als ein Hauptbildungsmittel behandelt und geübt zu sehen.

k.

Bedeutung der Grammatik und des Grammatischen.

VIIb, 341. Das Formelle der Sprache ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet; dieser logische Instinct bringt das Grammatische derselben hervor.

Der Werth des grammatischen Studiums kann nicht hoch genug angeschlagen werden, denn es macht den Anfang der logischen Bildung aus; eine Seite, die beinahe in Vergessenheit gekommen zu seyn scheint. Die Grammatik hat nämlich die Kategorien, die eigenthümlichen Erzeugnisse und Bestimmungen des Verstandes zu ihrem Inhalte; in ihr fängt also der Verstand selbst an, gelernt zu werden. Diese geistigsten Wesenheiten, mit denen sie uns zuerst bekannt macht, sind etwas höchst Fassliches für die Jugend, und wohl nichts Geistiges fasslicher als sie; denn die noch nicht umfassende Kraft dieses Alters vermag das Reiche in seiner Mannigfaltigkeit nicht aufzunehmen; jene Abstractionen aber sind das ganz Einfache. Sie sind gleichsam die einzelnen Buchstaben, und zwar die Vocale des Geistigen, mit denen wir
XVI, 143 u. 144. anfangen, um es buchstabiren, und dann lesen zu lernen. — Alsdann trägt die Grammatik sie auch auf eine diesem Alter angemessene Art vor, indem sie dieselben durch äusserliche Hülfsmerkmale, welche die Sprache meist selbst enthält, unterscheiden lehrt; um etwas besser, als Jedermann roth und blau unterscheiden kann, ohne die Definitionen dieser Farben nach der Newton'schen Hypothese oder einer sonstigen Theorie angeben zu können, reicht jene Kenntniss vorerst hin, und es ist höchst wich-

tig, auf diese Unterschiede aufmerksam gemacht worden zu seyn. Denn, wenn die Verstandesbestimmungen, weil wir verständige Wesen sind, in uns sind, und wir dieselben unmittelbar verstehen, so besteht die erste Bildung darin, sie zu haben d. h. sie zum Gegenstande des Bewusstseyns gemacht zu haben, und sie durch Merkmale unterscheiden zu können.

In der Sprache vornehmlich sind die logischen Denkbestimmungen niedergelegt, so hat der Unterricht in der Grammatik, VI, 50.
welcher den Kindern ertheilt wird, das Nützliche, dass man sie unbewusst auf Unterschiede des Denkens aufmerksam macht.

I.

Vorzug einer alten Sprache vor der Muttersprache in grammatischer Beziehung.

Das grammatische Erlernen einer alten Sprache hat zugleich den Vortheil, anhaltende und unausgesetzte Vernunftthätigkeit seyn zu müssen; indem hier nicht, wie bei der Muttersprache, die unreflectirte Gewohnheit die richtige Wortfügung herbeiführt, sondern es nothwendig ist, den durch den Verstand bestimmten Werth der Redetheile vor Augen zu nehmen, und die Regel zu ihrer XVI, 144 u. 145.
Verbindung zu Hülfe zu rufen. Somit aber findet ein beständiges Subsumiren des Besondern unter das Allgemeine und Besonderung des Allgemeinen Statt, als worin ja die Form der Vernunftthätigkeit besteht. Das strenge grammatische Studium ergiebt sich also als eines der allgemeinsten und edelsten Bildungsmittel.

III.

Der Zusammenhang der Geisteskräfte und Gefahr der Trennung derselben beim Unterricht.

Wir sind aus einer vergangenen Zeit der Vorstellung noch gewöhnt, Kopf und Herz zu trennen, und Denken und Empfinden, oder wie dieser Unterschied sonst genannt werden mag, beinahe als zweierlei unabhängige und gegen einander gleichgültige Wesen zu betrachten; der Einfluss des Unterrichts auf den Character erscheint hiernach entfernt oder zufällig. Der Men- XVI, 156 u. 157.
schengeist aber, der ein Eins ist, beherbergt in der That nicht so verschiedene Naturen in sich; bei aller Einseitigkeit, die in ihm möglich ist, und die sich nur auf die vereinzelnden unterge-

ordneten, von der Wurzel seines Wesens entfernteren Kräfte bezieht, können jene tieferen Unterschiede, die in seinem Innersten unmittelbar zusammentreffen, sich nicht bis zu jener vermeintlichen Absonderung trennen.

Die verschiedenen Formen des Geistes pflegen für vereinzelte, von einander unabhängige Kräfte oder Vermögen angesehen zu werden. Man spricht neben dem Vorstellungsvermögen überhaupt von Einbildungskraft und von Gedächtnisskraft, und betrachtet dabei die gegenseitige Selbstständigkeit dieser Geistesformen als etwas völlig Ausgemachtes. Die wahrhaft philosophische
VIIb, 323. Auffassung besteht aber gerade darin, dass der zwischen jenen Formen vorhandene vernünftige Zusammenhang begriffen, die in ihnen erfolgende organische Entwickelung der Intelligenz erkannt wird.

Die Unterscheidung der Intelligenz von dem Willen hat oft den unrichtigen Sinn, dass beide als eine fixe, von einander getrennte Existenz genommen werden, so dass das Wollen ohne Intelligenz, oder die Thätigkeit der Intelligenz willenlos seyn könne. Die Möglichkeit, dass, wie es genannt wird, der Verstand ohne das Herz und das Herz ohne den Verstand gebildet werden könne, dass es auch einseitigerweise verstandlose Herzen, und herzlose Verstande giebt, zeigt auf jeden Fall nur dies an, dass schlechte, in sich unwahre Existenzen Statt haben. — Das Isoliren der Thätigkeiten macht den Geist nur zu einem Aggregatwesen und betrachtet das Verhältniss derselben als eine äussere
VII, 302—324. zufällige Beziehung. — Nur wenn sie isolirt werden, so wird theils vorgestellt, dass sie für etwas Anderes, als für das Erkennen nützlich seyen, theils dass sie die Befriedigung desselben für sich selbst gewähren, und dabei wird das Genussreiche des Anschauens, der Erinnerung, des Phantasirens u. s. w. gerühmt. Auch isolirtes d. h. geistloses Anschauen, Phantasiren u. s. w. kann freilich Befriedigung gewähren; die wahre Befriedigung aber gewährt nur ein von Verstand und Geist durchdrungenes Anschauen, vernünftiges Vorstellen, von Vernunft durchdrungene, Ideen darstellende Productionen der Phantasie u. s. w., d. h. erkennendes Anschauen, Vorstellen u. s. w. Das Wahre, das solcher Befriedigung zugeschrieben wird, liegt darin, dass das Anschauen, Vor-

stellen u. s. w. nicht isolirt, sondern nur als Moment der Totalität, des Erkennens selbst, vorhanden ist.

II.

Das Pädagogische der Zahlen und des Rechnens.

Indem die Zahlen keine speculative Anforderung enthalten und daher leicht erscheinen, verdienen sie in den Lehrbüchern der Elemente angewendet zu werden. — In pädagogischer Rücksicht ist die Zahl für den geeignetsten Gegenstand des innern Anschauens, und die rechnende Beschäftigung mit Verhältnissen derselben für die Thätigkeit des Geistes gehalten worden, worin er seine eigensten Verhältnisse und überhaupt die Grundverhältnisse des Wesens zur Anschauung bringe. — Die Zahlen dienen zur Bezeichnung gut beim Unterrichte. — Was es mit dem Gebrauche der Zahlen und des Rechnens auf sich hat, insofern er eine pädagogische Hauptgrundlage ausmachen soll, besteht im Folgenden. Die Zahl ist ein unsinnlicher Gegenstand, und die Beschäftigung mit ihr und ihren Verbindungen ein unsinnliches Geschäft; der Geist wird somit dadurch zur Reflexion in sich und einer innerlichen abstracten Arbeit angehalten, was eine grosse, jedoch III, 245—251.
einseitige Wichtigkeit hat. Denn auf der andern Seite, da der Zahl nur der äusserliche, gedankenlose Unterschied zu Grunde liegt, wird jenes Geschäft ein gedankenloses, mechanisches. Die Kraftanstrengung besteht vornehmlich darin, Begriffloses festzuhalten und begrifflos es zu verbinden. Der Inhalt ist das leere Eins; der gediegene Gehalt des sittlichen und geistigen Lebens und der individuellen Gestaltungen desselben, mit welchem als der edelsten Nahrung die Erziehung den jugendlichen Geist grossziehen soll, sollte von dem inhaltslosen Eins verdrängt werden; die Wirkung, wenn jene Uebungen zur Hauptsache und Hauptbeschäftigung gemacht werden, kann keine andre seyn, als den Geist nach Form und Inhalt auszuhöhlen und abzustumpfen. Weil das Rechnen ein so sehr äusserliches, somit mechanisches Geschäft ist, haben sich **Maschinen** verfertigen lassen, welche die arithmetischen Operationen aufs vollkommenste vollführen. Wenn man über die Natur des Rechnens nur diesen Umstand allein kennte, so läge darin die Entscheidung, was es mit dem Einfalle für eine Bewandtniss hatte, das Rechnen zum Hauptbildungsmittel des Geistes zu ma-

chen und ihn auf die Folter, sich zur Maschine zu vervollkommnen, zu legen.

o.

Die bloss regelrechte Erlernung einer Sprache reicht nicht aus.

Man kann eine Sprache ganz regelrecht inne haben; wenn man aber die Bildung nicht hat, so ist es nicht gut sprechen.
XIV, 12 u. 13. Dazu gehört die Bildung, dass dem Geiste gegenwärtig sind die mannigfaltigen Gesichtspuncte, dass ihm diese sogleich einfallen, dass er einen Reichthum von Kategorien hat, unter denen ein Gegenstand zu betrachten ist.

p.

Pädagogische Bedeutung der militairischen Uebungen.

Der Unterricht in den militairischen Uebungen ist sehr wichtig. Diese Uebung schnell aufzufassen, mit seinem Sinne gegenwärtig zu seyn, das Befohlene, ohne sich erst hin und her zu bedenken, auf der Stelle mit Präcision auszurichten, ist das directeste Mittel gegen die Trägheit und Zerstreuung des Geistes, die sich Zeit nimmt, bis sie das Gehörte in den Sinn hineingehen lässt, und noch mehr Zeit, bis sie wieder herausgeht und das Halbgefasste halb ausrichtet. Auch in anderer Rücksicht wird die Einführung solcher Uebungen sehr vortheilhaft erscheinen. Wir sind zu sehr gewöhnt worden, jede besondere Kunst und Wissenschaft als etwas Specifisches zu betrachten. Diejenige, auf die wir uns legten, erscheint als eine Natur, die wir nun haben, die andern, zu denen uns nicht unsere Bestimmung und eine frühere Bildung führten, als etwas Fremdes, in das jene unsere Natur nicht mehr einzugehen vermöge. Es setzt sich daher die Meinung fest, dass man dergleichen andere Geschicklichkeiten oder Wissenschaften nicht mehr erlernen könne. — Wie aber das *nihil humani a me alienum puto* in moralischer Rücksicht ein schönes Wort ist, so hat es auch zum Theil in technischer, aber in wissenschaftlicher
XVI, 151 u. 152. Beziehung seine volle Bedeutung. Ein sonst gebildeter Mensch hat in der That seine Natur nicht zu etwas Besonderem beschränkt, sondern sie vielmehr zu Allem fähig gemacht. Um in eine ihm

fremde Wissenschaft oder Geschicklichkeit, wenn es nöthig wird, hineinzukommen, gehört dann eigentlich nichts, als, statt bei der Vorstellung der Schwierigkeiten und der Unfähigkeit dazu stehen zu bleiben, die Sache nur geradezu in die Hand zu nehmen und zuzugreifen. So pflegen Waffenübungen als etwas der Bestimmung zum Studiren sehr Heterogenes zu erscheinen; aber der jugendliche Geist ist an und für sich nicht entfernt davon, und eine solche Probe dient am meisten, die Vorstellung der Scheidewand, die wir um unsere Bestimmung ziehen, niederzureissen. — Eine höhere Rücksicht ist, dass diese Uebungen, indem sie nicht den Zweck haben, die studirende Jugend von ihrer nächsten Bestimmung, in sofern sie Beruf dazu hat, abzuziehen, sie an die Möglichkeit erinnern, dass jeder, welches Standes er sei, in den Fall kommen könne, sein Vaterland und seinen Fürsten zu vertheidigen, oder an Veranstaltungen dazu Theil zu nehmen — an eine Pflicht, die in der Natur der Sache liegt, welche ehemals alle Bürger als die ihrige anerkannten, dem Gedanken an welche aber nach und nach ganze Stände völlig fremd geworden sind.

q.

Unabänderliche Ordnung und Pünktlichkeit. Man muss aber auch nicht zu viel befehlen und moralisiren.

Es kann nichts Wesentlicheres geben, als das Uebel der Nachlässigkeit, der Verspätung oder der Unterlassung der Arbeiten mit XVI, 153. allem Ernste zu verfolgen, und auf unabänderliche Ordnung zu halten, so dass das Aufgegebene zur gesetzten Zeit zu liefern, etwas so Unausbleibliches werden muss, als das Wiederaufgehen der Sonne.

Die beste Erziehung der Kinder ist das gute Beispiel, das sie täglich um sich sehen, so wie sie zum Ungehorsam und mürrischen Eigensinn desto mehr geneigt werden, je mehr man ihnen zu befehlen hat. (Aus Rosenkranz Leben Hegel's p. 467.) Menschen, frühe in das todte Meer moralischen Geschwätzes getaucht, gehen zwar auch unverwundbar, wie Achilles, heraus, aber die menschliche Kraft ist auch darin ersäuft worden. (Ebendaselbst.)

r.
Bedeutung der Gewohnheit.

Die Form der Gewohnheit umfasst alle Arten und Stufen der
VIIb, 232 u. 233. Thätigkeit des Geistes — jeder Inhalt, der religiöse, moralische u. s. w., muss dem Subject als diesem angehören, in seinem Seyn seyn.

s.
Die Aufmerksamkeit und ihre Bedeutung.

Ohne Aufmerksamkeit ist kein Auffassen des Objects möglich; erst durch sie wird der Geist in der Sache gegenwärtig; erhält derselbe zwar noch nicht Erkenntniss (denn dazu gehört eine weitere Entwickelung des Geistes), aber doch Kenntniss von der Sache. Die Aufmerksamkeit macht daher den Anfang der Bildung aus. Näher muss aber das Aufmerken so gefasst werden, dass dasselbe ein sich Erfüllen mit einem Inhalt ist, welcher die Bestimmung hat, sowohl objectiv, wie subjectiv zu seyn, oder mit andern Worten, nicht nur für mich zu seyn, sondern auch selbstständiges Seyn zu haben. Bei der Aufmerksamkeit findet also nothwendig eine Trennung und eine Einheit des Subjectiven und des Objectiven Statt, ein Sich-in-sich-reflectiren des freien Geistes und zugleich eine identische Richtung desselben auf den Gegenstand. Darin liegt schon, dass die Aufmerksamkeit etwas von meiner Willkür Abhangendes ist, — dass ich also nur dann aufmerksam bin, wenn ich es seyn will. Hieraus folgt aber nicht, dass die Aufmerksamkeit etwas Leichtes sei. Sie erfordert vielmehr eine Anstrengung, da der Mensch, wenn er den Einen Gegenstand erfassen will, von allem Anderen, von allen den tausend in seinem Kopf
VIIb, 312 u. 313. sich bewegenden Dingen, von seinen sonstigen Interessen, sogar von seiner eigenen Person abstrahiren — und, mit Unterdrückung seiner die Sache nicht zum Worte kommen lassenden, sondern vorschnell darüber aburtheilenden Eitelkeit, starr sich in die Sache vertiefen, dieselbe, — ohne mit seinen Reflexionen darein zu fahren, — in sich walten lassen oder sich auf sie fixiren muss. Die Aufmerksamkeit enthält also die Negation des eigenen Sichgeltendmachens und das Sich-Hingeben an die

Sache; — zwei Momente, die zur Tüchtigkeit des Geistes ebenso nothwendig sind, wie dieselben für die sogenannte vornehme Bildung als unnöthig betrachtet zu werden pflegen, da zu dieser gerade das Fertigseyn mit Allem, — das Hinausseyn über Alles, — gehören soll. Dies Hinausseyn führt gewissermassen zum Zustand der Wildheit zurück. Der Wilde ist fast auf Nichts aufmerksam; er lässt Alles an sich vorübergehen, ohne sich darauf zu fixiren. Erst durch die Bildung des Geistes bekommt die Aufmerksamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker, zum Beispiel, bemerkt an einer Pflanze in derselben Zeit unvergleichlich viel mehr, als ein in der Botanik unwissender Mensch. Dasselbe gilt natürlicherweise in Bezug auf alle übrigen Gegenstände des Wissens. Ein Mensch von grossem Sinne und von grosser Bildung hat sogleich eine vollständige Anschauung des Vorliegenden; bei ihm trägt die Empfindung durchgängig den Character der Erinnerung *).

t.

Werth des Schweigens; das Gefährliche des Raisonnirens.

Das von Pythagoras während der Lernzeit auferlegte Stillschweigen (ἐχεμυθία, die Pflicht, das Geschwätz zurückzuhalten) kann man überhaupt sagen, ist eine wesentliche Bedingung für jede Bildung. Man muss damit anfangen, Gedanken Anderer auffassen zu können; es ist das Verzichtleisten auf eigene Vorstellungen, und dies ist überhaupt die Bedingung zum Lernen, Studiren. Man pflegt zu sagen, dass der Verstand ausgebildet werde XIII, 230 u. 231.
durch Fragen, Einwendungen und Antworten u. s. w.; es wird aber hierdurch in der That nicht der Verstand gebildet, sondern äusserlich gemacht. Die Innerlichkeit des Menschen wird in der Bildung erweitert, erworben; dadurch, dass er an sich hält, durch das Schweigen wird er nicht ärmer an Gedanken, an Lebhaftigkeit des Geistes. Er erlernt vielmehr dadurch die Fähigkeit aufzufassen, und erwirbt die Einsicht, dass seine Einfälle, Einwendungen nichts taugen; dadurch, dass die Einsicht wächst, dass solche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er sich ab sie zu haben.

*) Die Theorie der Aufmerksamkeit ist, wie die oben angegebene der Gewohnheit, die eingreifendste in eine richtige Behandlung des Zöglings.

Die spielende Erziehung kann für das ganze Leben des Knaben die Folge haben, dass er Alles mit verächtlichem Sinne betrachtet. Solch trauriges Resultat kann auch durch ein von unverständigen Pädagogen empfohlenes beständiges Aufreizen der
VIIb, 96. Kinder zum Raisonniren herbeigeführt werden; dadurch erhalten diese leicht etwas Naseweises. Allerdings muss das eigene Nachdenken der Kinder geweckt werden; aber man darf die Würde der Sache ihrem unreifen eiteln Verstande nicht preisgeben.

Die Richtung auf eigenes Reflectiren und Raisonniren der Jugend ist einseitig und sorgfältig von ihr abzuhalten. Die Schüler des Pythagoras mussten ihre vier ersten Lehrjahre hindurch schweigen, d. h. keine eigenen Einfälle und Gedanken haben oder zu
XIV, 153 u. 154. Tage bringen; denn dies ist der Hauptzweck der Erziehung, dass diese eigenen Einfälle, Gedanken, Reflexionen, welche die Jugend haben und machen kann, und die Art, wie sie solche aus sich haben kann, ausgereutet werde. — Geht die Richtung überwiegend nach dem eigenen Raisonniren, so kommt nie Zucht und Ordnung in das Denken, kein Zusammenhang und Consequenz in die Erkenntniss.

II.

Das Verkehrte des Formalismus in der Erziehung.

Die Pythagoräer hatten eine sehr bestimmte Tagesordnung, gleiche Kleider u. s. w. Des Morgens gleich bei dem Aufstehen war ihnen auferlegt, die Geschichte des vorhergehenden Tages sich ins Gedächtniss zu rufen, indem, was in dem Tage zu thun ist,
XIII, 233 u. 234. mit dem des gestrigen eng zusammenhängt. Wahre Bildung ist nicht, auf sich so sehr seine Aufmerksamkeit zu richten, sich mit sich als Individuum beschäftigen, — Eitelkeit; sondern sich vergessen, in die Sache, das Allgemeine vertiefen, — Selbstvergessenheit. — Die zur Pflicht gemachte häufige Reflexion über sich, gefährliche, unnütze Aengstlichkeit benimmt die Freiheit, so wie eben Alles, was sich auf das Moralische bezieht, förmlich wird.

V.

Gehorsam und Zucht.

XVI, 154. Wie der Wille, so muss auch der Gedanke beim Gehorsam anfangen.

Der Gehorsam ist der Anfang aller Weisheit. VIIb, 96.

Es giebt Verhältnisse, in denen es die moralische Seite ver-
langt, gerade aus Gehorsam und nach Autorität Anderer zu
handeln. Ursprünglich folgt der Mensch seinen natürlichen Nei-
gungen ohne Ueberlegung oder mit noch einseitigen schiefen und
unrichtigen, selbst unter der Herrschaft der Sinnlichkeit stehen-
den Reflexionen. In diesem Zustande muss er gehorchen lernen, XVIII, 29 u.
weil sein Wille noch nicht der vernünftige ist. Durch dies Ge- 30.
horchen kommt das Negative zu Stande, dass er auf die sinnliche
Begierde Verzicht thun lernt und nur durch diesen Gehorsam
gelangt der Mensch zur Selbstständigkeit. — Allein auf der andern
Seite ist er selbstständige Bestimmung aus sich selbst; denn eben
dieses Gesetz hat seine Wurzel in meinem Wesen.

Dem Knaben ist nicht zu gestatten, dass er sich seinem ei- VIIb, 96.
genen Belieben hingebe, er muss gehorchen, um gebieten zu
lernen.

Was näher die eine Seite der Erziehung, die Zucht betrifft,
so ist dem Knaben nicht zu gestatten, dass er sich seinem eige-
nen Belieben hingebe; er muss gehorchen, um gebieten zu ler-
nen. Der Gehorsam ist der Anfang aller Weisheit; denn durch
dieselbe lässt der das Wahre, das Objective noch nicht erkennende
und zu seinem Zwecke machende, deshalb noch nicht wahrhaft
selbstständige und freie, vielmehr unfertige Wille den von aussen
an ihn kommenden vernünftigen Willen in sich gelten, und macht
diesen nach und nach zu dem seinigen. Erlaubt man dagegen
den Kindern zu thun was ihnen beliebt, begeht man noch oben-
ein die Thorheit, ihnen Gründe für ihre Beliebigkeiten an die VIIb, 96.
Hand zu geben, so verfällt man in die schlechteste Weise der
Erziehung, so entsteht in den Kindern ein beklagenswerthes Sich-
einhausen in besonderes Belieben, eine absonderliche Gescheidt-
heit, ein selbstsüchtiges Interesse, die Wurzel alles Bösen. Von
Natur ist das Kind weder böse noch gut, da es anfänglich weder
vom Guten noch vom Bösen eine Erkenntniss hat. Die un-
wissende Unschuld für ein Ideal zu halten und zu ihr sich zu-
rückzusehnen, würde läppisch seyn; dieselbe ist ohne Werth
und von kurzer Dauer. Bald thut sich im Kinde der Eigen-
wille und das Böse hervor. Dieser Eigenwille muss durch die

Zucht gebrochen, dieser Keim des Bösen durch dieselbe vernichtet werden.

Die Begriffe, was unter Zucht und Schulzucht insbesondere zu verstehen sei, haben sich im Fortgange der Bildung sehr geändert. Da die Erziehung immer mehr aus dem richtigen Gesichtspuncte betrachtet worden ist, dass sie wesentlich mehr Unterstützung als Niederdrückung des erwachenden Selbstgefühls, eine Bildung zur Selbstständigkeit seyn müsse; so hat sich in den Familien ebensosehr als in den Erziehungsanstalten die Manier immer mehr verloren, in Allem, was es sey, der Jugend das Gefühl der Unterwürfigkeit und der Unfreiheit zu geben, auch in dem, was gleichgültig ist, sie immer Andern, als ihrer eignen Willkür gehorchen zu machen, Lehren um des Gehorsams willen zu fordern, und durch Härte zu erreichen, wozu bloss das Gefühl der Liebe, der Achtung und des Ernstes der Sache gehört. So
XVI, 172 u. 173. muss also auch von den Studirenden einer Anstalt Ruhe und Aufmerksamkeit in den Lehrstunden, gesittetes Betragen gegen die Lehrer und Mitschüler, Ablieferung der aufgegebenen Arbeiten und überhaupt der Gehorsam gefordert werden, der zur Erreichung des Studienzweckes nothwendig ist. Aber es ist damit zugleich verbunden, dass das Benehmen über gleichgültige Dinge, die nicht zur Ordnung gehören, freigelassen wird. In der Geselligkeit des Studirens, in dem Umgange, dessen Band und Interesse die Wissenschaft und die Thätigkeit des Geistes ist, passt am wenigsten ein unfreier Ton; eine Gesellschaft von Studirenden kann nicht als eine Versammlung von Famulis betrachtet werden, noch sollen sie die Miene und das Benehmen von solchen haben. Die Erziehung zur Selbstständigkeit erfordert, dass die Jugend frühe gewöhnt werde, das eigene Gefühl von Schicklichkeit und den eigenen Verstand zu Rathe zu ziehen und dass ihr eine Sphäre freigelassen sei, unter sich und im Verhältnisse zu älteren Personen, worin sie ihr Betragen selbst bestimmen.

So sehr die Eltern mit dem, was ihre Söhne leisten, zufrie-
XVI, 198 u. 199. den seyn und ein so gutes Zutrauen sie zu ihnen haben können, so wichtig ist es dennoch, ihnen die Zügel nicht in die Hand zu geben und die fortgesetzte nöthige Aufsicht und Zucht nicht für entbehrlich zu halten. Diese ihnen aus Zutrauen gelassene Freiheit führt am meisten die Gefahr, in Thorheiten, üble Gewohn-

heiten und selbst in Ausschweifungen und Vergehen zu verfallen, mit sich.

Zucht kommt her von ziehen zu etwas hin, und es ist irgend eine feste Einheit im Hintergrunde, wohin gezogen und wozu er- IX, 389.
zogen werden soll, damit man dem Ziele adäquat werde. Es ist ein Abthun, ein Abgewöhnen als Mittel der Hinführung zu einer absoluten Grundlage.

Ein Hauptmoment der Erziehung ist die Zucht, welche den Sinn hat, den Eigenwillen des Kindes zu brechen, damit das bloss Sinnliche und Natürliche ausgerottet werde. Hier muss man nicht meinen bloss mit Güte auszukommen; denn gerade der unmittelbare Wille handelt nach unmittelbaren Einfällen und Gelüsten, nicht nach Gründen und Vorstellungen. Legt man den Kindern VIII, 231.
Gründe vor, so überlässt man es denselben, ob sie diese wollen gelten lassen und stellt daher Alles in ihr Belieben. Daran, dass die Eltern das Allgemeine und Wesentliche ausmachen, schliesst sich das Bedürfniss des Gehorsams der Kinder an. Wenn das Gefühl der Unterordnung bei den Kindern, das die Sehnsucht gross zu werden hervorbringt, nicht genährt wird, so entsteht vorlautes Wesen und Naseweisheit.

Das Erzittern der Einzelnheit des Willens, das Gefühl der Nichtigkeit der Selbstsucht, die Gewohnheit des Gehorsams, ist ein nothwendiges Moment in der Bildung jedes Menschen. Ohne VIIb, 282.
diese den Eigenwillen brechende Zucht erfahren zu haben, wird Niemand frei, vernünftig und zum Befehlen fähig.

W.

Stellung der Schule zur Zucht und Disciplin.

Ich unterscheide in der Disciplin die Zucht der Sitten und die Bildung derselben. Die eigentliche Zucht kann nicht Zweck der Studieninstitute seyn, sondern nur die Bildung der Sitten, und auch diese nicht in dem ganzen Umfange der Mittel. Ein Studieninstitut hat bei seinen Schülern die Zucht nicht erst zu bewirken, sondern vorauszusetzen. Wir haben zu fordern, dass die Kinder schon gezogen in unsere Schule kommen. Nach dem Geiste der Sitten unserer Zeit ist ohnehin die unmittelbare Zucht nicht, etwa wie bei den Spartanern, eine öffentliche Sache, eine Veranstaltung

des Staats, sondern Geschäft und Pflicht der Eltern; ausser in Waisenhäusern oder in Seminarien, überhaupt in solchen Anstalten, welche die ganze Existenz eines jungen Menschen umfassen. Studienanstalten sind theils Institute des Unterrichts, nicht unmittelbar der Erziehung, theils fangen sie nicht von den ersten Elementen der Bildung, weder der Erkenntniss, noch der Sitten an. Zum Besuche unserer Schulen gehört ruhiges Verhalten, Gewöhnung an fortdauernde Aufmerksamkeit, ein Gefühl des Respects und Gehorsams gegen die Lehrer, ein gegen diese wie gegen die
XVI, 155 u. 156. Mitschüler anständiges, sittliches Betragen. Bei Kindern, in welche die häusliche Erziehung diese Bedingungen nicht pflanzen konnte, sollte unserer Anstalt das Geschäft anheimfallen, erst diese Zucht zu bewirken, die Rohheit zu bändigen, die Zerstreuungssucht zu fixiren, und die Kinder mit dem Gefühle der Achtung und des Gehorsams zu erfüllen, das ihnen ihre Eltern gegen sich selbst, und also auch gegen die Lehrer, nicht zu geben vermochten. Wir haben zwar bei der weit grösseren Anzahl jene Eigenschaften, Früchte einer sorgsamen häuslichen Erziehung, oder vielmehr nur eines guten häuslichen Exempels, vorgefunden, und bei den wenigen Beispielen des Gegentheils auch die erfreuliche Wirkung der Schulzucht erfahren. Zugleich aber ist es wesentlich, zu erinnern, dass, indem die Natur einer Studienanstalt einen höheren Zweck in sich schliesst, und auf einer höheren Stufe anfängt, als eine allgemeine Volksschule, die Uebernahme jener ersten Zucht, wo sie versäumt worden, nur als ein Versuch anzusehen ist, und wenn bei Subjecten, welche jene Bedingungen nicht erfüllen, das Besserwerden nicht bald eintritt, und Rohheit, Unbotmässigkeit, Unordentlichkeit nicht bei Zeiten weicht, sie den Eltern zurückgegeben werden müssen, um ihre Pflichten erst an denselben zu vollenden, und dass sie aus einer Anstalt zu entfernen sind, deren Unterricht auf einem ungeschlachten Boden nicht gedeihen kann.

X.

Ueber die Strafe.

Zucht geht auf Besserung, Strafe involvirt eine eigentliche
IX, 157. Imputabilität. Bei der Züchtigung ist der Abhaltungsgrund nur Furcht vor der Strafe, nicht die Innerlichkeit des Unrechts.

Kindern, die noch im Stande der Natur sind, kann man noch keine Handlung imputiren. XVIII, 23.

Der Zweck von Bestrafungen der Kinder durch die Eltern ist nicht die Gerechtigkeit als solche, sondern subjectiver, moralischer Natur, Abschreckung der noch in Natur befangenen Freiheit und Erhebung des Allgemeinen in ihr Bewusstseyn und ihren Willen. — Das Recht der Eltern über die Willkür der Kinder bestimmt sich durch den Zweck, sie in Zucht zu halten und zu erziehen. VIII, 230.

Ist auch Gewalt und Zwang abstract genommen unrechtlich, so ist der pädagogische Zwang oder Zwang gegen Wildheit und Rohheit ausgeübt es nicht. VIII, 128 u. 129.

Bei der Bestrafung ist aber eine vom subjectiven Interesse befreite, so nicht rächende sondern strafende Gerechtigkeit erforderlich. VIII, 141. I, 371.

y.

Urtheil über Frühreife bei Kindern.

Häufig haben Kinder eine geistige Entwickelung gezeigt, welche ihrer körperlichen Ausbildung weit vorangeeilt war. Vornehmlich ist dies bei entschiedenen künstlerischen Talenten, namentlich bei musikalischen Genies, der Fall gewesen. Auch in Bezug auf leichtes Auffassen von mancherlei Kenntnissen, besonders im mathematischen Fache, so wie in Bezug auf ein verständiges Raisonnement, sogar über sittliche und religiöse Gegenstände, hat sich solche Frühreife nicht selten gezeigt. Im Allgemeinen muss jedoch zugestanden werden, dass der Verstand nicht vor den Jahren kommt. Fast nur bei den künstlerischen Talenten hat die Frühzeitigkeit ihrer Erscheinung eine Vorzüglichkeit angekündigt. Dagegen ist die bei manchen Kindern sich zeigende vorzeitige Entwickelung der Intelligenz überhaupt in der Regel nicht der Keim eines im Mannesalter zu grosser Ausgezeichnetheit gelangenden Geistes gewesen. VII b, 90.

z.

Ueber das Gedächtniss der Jugend und die Mnemonik.

Die Jugend hat nicht zufälligerweise ein besseres Gedächtniss als die Alten und ihr Gedächtniss wird nicht nur um der Nütz-

lichkeit willen geübt; sondern sie hat das gute Gedächtniss, weil sie sich noch nicht nachdenkend verhält, und es wird absichtlich oder unabsichtlich geübt, um den Boden ihrer Innerlichkeit zum reinen Seyn, zum reinen Raume zu ebnen, in welchem die Sache, der an sich seyende Inhalt ohne den Gegensatz gegen eine subjective Innerlichkeit, gewähren und sich expliciren könne. Ein gründliches Talent pflegt mit einem guten Gedächtnisse in der Jugend verbunden zu seyn. Aber dergleichen empirische Angaben
VII b, 352. helfen nichts dazu, Das zu erkennen, was das Gedächtniss an ihm selbst ist. Es ist einer der bisher ganz unbeachteten und in der That der schwersten Puncte in der Lehre vom Geiste, in der Systematisirung der Intelligenz die Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen, und dessen organischen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen. Das Gedächtniss als solches ist selbst die nur äusserliche Weise, das einseitige Moment der Existenz des Denkens; der Uebergang ist für uns oder an sich die Identität der Vernunft und der Weise der Existenz; welche Identität macht, dass die Vernunft nun im Subjecte existirt, als seine Thätigkeit ist; so ist sie Denken.

Auch im Gebiet der geistigen Welt hat der Mechanismus seine, jedoch gleichfalls nur untergeordnete Stelle. Man spricht mit Recht von mechanischem Gedächtniss und von den allerhand mechani-
VI, 370. schen Bethätigungen, wie z. B. Lesen, Schreiben, Musiciren u. s. w. Was hierbei näher das Gedächtniss anbetrifft, so gehört die mechanische Weise des Verhaltens sogar zum Wesen derselben; ein Umstand, der nicht selten zum grossen Schaden der Jugendbildung, im missverstandenen Eifer für die Freiheit der Intelligenz von der neueren Pädagogik übersehen worden ist.

Ueberhaupt pflegen die grossen Individuen sich fast immer durch ein grosses Gedächtniss auszuzeichnen. Denn was den Menschen interessirt, das behält er, und ein tiefer Geist breitet
Xa, 354. das Feld seiner Interessen über unzählige Gegenstände aus. Diese Gabe und dieses Interesse einer bestimmten Auffassung des Wirklichen in seiner realen Gestalt, so wie das Festhalten des Erschauten, ist das nächste Erforderniss.

Die vor einiger Zeit wieder aufgewärmte und billig wieder vergessene Mnemonik der Alten besteht darin, die Namen in Bilder zu verwandeln und hiermit das Gedächtniss wieder zur

Einbildungskraft herabzusetzen. Die Stelle der Kraft des Gedächtnisses vertritt ein in der Einbildungskraft befestigtes, bleibendes Tableau einer Reihe von Bildern, an welche dann der auswendig zu lernende Aufsatz, die Folge seiner Vorstellungen, angeknüpft wird. Bei der Heterogeneität des Inhalts dieser Vorstellungen und jener permanenten Bilder, wie auch wegen der Geschwindigkeit, in der dies Anknüpfen geschehen soll, muss dasselbe nicht anders, als durch schaale, alberne, ganz zufällige Zusammenhänge geschehen. Nicht nur wird der Geist auf die Folter gesetzt, sich mit verrücktem Zeuge zu plagen; sondern das auf solche Weise Auswendiggelernte ist eben deswegen schnell wieder vergessen, indem ohnehin dasselbe Tableau für das Auswendiglernen jeder andern Reihe von Vorstellungen gebraucht, und daher die vorher daran geknüpften wieder weggewischt werden. Das mnemonisch Eingeprägte wird nicht, wie das im Gedächtniss Behaltene, auswendig, d. h. eigentlich von Innen heraus, aus dem tiefen Schachte des Ich hervorgebracht und so hergesagt, sondern es wird von dem Tableau der Einbildungskraft, so zu sagen, abgelesen. — Die Mnemonik hängt mit den gwöhnlichen Vorurtheilen zusammen, die man von dem Gedächtniss im Verhältniss zur Einbildungskraft hat, als ob diese eine höhere, geistigere Thätigkeit wäre, als das Gedächtniss. Vielmehr hat das Gedächtniss nicht mehr mit dem Bilde zu thun, welches aus dem unmittelbaren, ungeistigen Bestimmtseyn der Intelligenz, aus der Anschauung, hergenommen ist, sondern mit einem Daseyn, welches das Product der Intelligenz selbst ist, einem solchen Auswendigen, welches in das Inwendige der Intelligenz eingeschlossen bleibt, und nur innerhalb ihrer selbst deren auswendige, existirende Seite ist.

VII b, 347 u. 348.

aa.

Das verschlossene und stille Gemüth.

Dass eine Verschlossenheit von Werth und Interesse sei, dazu gehört ein innerer Reichthum des Gemüths, der seine unendliche Tiefe und Fülle aber nur in wenigen, so zu sagen stummen Aeusserungen gerade durch diese Stille erkennen lässt. Solche einfache, ihrer unbewusste schweigende Naturen können die höchste Anziehung üben. Ihr Schweigen muss dann jedoch die auf der

Oberfläche unbewegte Stille des Meeres, des unergründlich tiefen seyn, nicht das Schweigen des Seichten, Hohlen, Stumpfen. Denn es kann einem Menschen, der sehr platt ist, zuweilen gelingen, durch ein sich wenig äusserndes Betragen, das nur hie und da dieses oder jenes halb zu verstehen giebt, die Meinung einer grossen Weisheit und Innerlichkeit von sich zu erwecken, so dass man Wunder glaubt, was Alles in diesem Herzen und Geist versteckt sei, während sich am Ende zeigt, dass Nichts dahinter ist. — Für ein in sich selbst geschlossenes Gemüth muss aber ebensosehr eine Zeit kommen, in welcher es an einem bestimmten Punct seiner innern Welt ergriffen wird, in eine fürs Leben bestimmende Empfindung seine ungetheilte Kraft ganz hineinwirft, mit unzersplitterter Stärke hieran hängt und glücklich wird oder haltungslos untergeht. Denn zur Haltung bedarf der
Xb, 200—205. Mensch einer entwickelten Breite sittlicher Substanz, welche allein eine objective Festigkeit giebt. — Solch ein tiefes, stilles Gemüth nun aber, das die Energie des Geistes wie den Funken im Kiesel verschlossen hält, sich nicht ausgestaltet, sein Daseyn und seine Reflexion über dasselbe nicht ausbildet, hat sich denn auch nicht durch diese Bildung befreit. Es bleibt dem grausamen Widerspruch ausgesetzt, wenn der Misston des Unglücks in sein Leben hineinklingt, keine Geschicklichkeit, keine Brücke zu haben, sein Herz und die Wirklichkeit zu vermitteln, und ebenso die äusseren Verhältnisse von sich abzuwehren, gehalten dagegen zu seyn und an sich zu halten. Geräth es in Collision, so weiss es sich deshalb nicht zu helfen, geht rasch, besinnungslos zur Thätigkeit heraus, oder lässt sich passiv verwickeln. — Besonders aber kommt diese Stellung in der modernen Zeit bei Menschen aus niedern Ständen vor, welche ohne Bildung zu allgemeinen Zwecken, ohne die Mannigfaltigkeit objectiver Interessen sind, und deshalb, wenn ein Zweck verloren geht, nun in keinem andern einen Halt ihres Inneren und einen Stützpunkt ihrer Thätigkeit finden können. Diese Bildungslosigkeit lässt verschlossene Gemüther, je unentwickelter sie ist, nur desto steifer und hartnäckiger an Dem festhalten, was sie, mag es auch noch so einseitig seyn, gleich ihrer ganzen Individualität nach in Anspruch genommen hat. Solch eine Eintönigkeit in sich wortlos zusammengefasster Menschen liegt vornehmlich in deutschen Characteren, welche daher in ihrer

Verschlossenheit leicht störrisch, widerborstig, knurrig, unzugänglich und in ihren Handlungen und Aeusserungen vollkommen unsicher und widersprechend erscheinen.

bb.

Die losgerissene Subjectivität und die Selbstgefälligkeit.

Das Subjective als solches, die bloss auf sich bezogene subjective Persönlichkeit verfällt bei der Ueberhebung über das Substantielle in die abstracte Besonderheit der Neigung, in die Willkür und Zufälligkeit der Empfindungen und Triebe, wodurch es, bei der Beweglichkeit in bestimmten Thaten und Handlungen, der Abhängigkeit von bestimmten Umständen und deren Wechsel anheim fällt und sich überhaupt der Beziehbarkeit auf Anderes nicht zu entschlagen vermag. Das Subject steht damit als die blosse endliche Subjectivität der wahrhaften Geistigkeit gegenüber. Hält es nun in diesem Gegensatze mit dem Bewusstseyn desselben in seinem Willen und Wissen dennoch nur an sich selber fest, so geräth es, ausser der Leerheit der Einbildungen und Selbstbespiegelung, weiterhin in die Hässlichkeit der Leidenschaften und des Characters, in Lasterhaftigkeit und Sünde, in Tücke, Bosheit, Grausamkeit, Trotz, Neid, Hochmuth, Hoffahrt und alle die anderen Kehrseiten der menschlichen Natur und deren gehaltlose Endlichkeit. Xb, 367

cc.

Die Behandlung der Subjectivität und des Characters.

In dem reinen Strahle der Seligkeit ist die Besonderheit aufgehoben, vor Gott sind alle Menschen gleich, oder vielmehr die Frömmigkeit macht sie wirklich gleich. — Wenn man daher in unserer Zeit die Rücksicht auf den Unterschied der Subjectivität des Characters zur Hauptsache in der Erziehung und in dem, was der Mensch an sich selbst zu fordern hat, machen hört, woraus der Grundsatz folgt, dass Jeder anders behandelt werden und sich selbst anders behandeln müsse, so steht die Sinnesweise ganz im Gegensatz zu der religiösen Liebe, in welcher dergleichen Verschiedenheiten zurücktreten. Xd, 37.

dd.

Die Freundschaft in der Jugend.

Die Freundschaft, als deren schönstes Vorbild unter den Alten Achill und Patroclus und inniger noch Orest und Pylades galten, die Freundschaft in diesem Sinne des Worts hat die Jugend vornehmlich zu ihrem Boden und ihrer Zeit. Jeder Mensch hat seinen Lebensweg für sich zu machen, eine Würdigkeit sich zu erarbeiten und zu erhalten. Die Jugend nun, wenn die Individuen noch in gemeinsamer Unbestimmtheit ihrer wirklichen Verhältnisse leben, ist die Zeit, in welcher sie sich an einander schliessen und so eng zu einer Gesinnung, einem Willen und einer Thätigkeit verbinden, dass dadurch jedes Unternehmen des Einen zugleich zum Unternehmen des Andern wird. Dies ist schon in der Männerfreundschaft nicht mehr der Fall. Die Verhältnisse Xb, 186 u. 187. des Mannes gehen für sich ihren Gang und lassen sich nicht in so fester Gemeinschaft mit einem andern durchführen, dass der Eine nichts ohne den Andern vollbringen könnte. Männer finden und trennen sich wieder, ihre Interessen und Geschäfte laufen auseinander und vereinen sich, die Freundschaft, die Innigkeit der Gesinnung, der Grundsätze, allgemeinen Richtungen bleibt, aber es ist nicht die Jünglingsfreundschaft, bei welcher Keiner Etwas beschliesst und ins Werk setzt, was nicht unmittelbar zu einer Angelegenheit des Andern würde. Es gehört wesentlich zum Principe unseres tieferen Lebens, dass im Ganzen Jeder für sich sorgt, d. h. selbst in seiner Wirklichkeit tüchtig ist.

ee.

Die Sturmwuth unserer modernen Jünglinge und ihr Abprallen an der Wirklichkeit.

Die Jünglinge müssen sich durch den Weltlauf, der sich statt ihrer Ideale realisirt, durchschlagen, und halten es nur für ein Unglück, dass es überhaupt Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, Gesetze, Berufsgeschäfte u. s. w. giebt, weil diese substantiellen Lebensbeziehungen sich mit ihren Schranken grausam den Idealen und dem unendlichen Rechte des Herzens entgegensetzen. Nun gilt es ein Loch in diese Ordnung der Dinge hineinzustossen, die Welt zu verändern, zu verbessern, oder ihr zum Trotz sich

wenigstens einen Himmel auf Erden herauszuschneiden, das Mädchen, wie es seyn soll, sich zu suchen, es zu finden und es nun X b, 216 u. 217.
den schlimmen Verwandten oder sonstigen Missverhältnissen abzugewinnen, abzuerobern und abzutrotzen. Diese Kämpfe nun aber sind in der modernen Welt nichts Weiteres, als die Lehrjahre, die Erziehung des Individuums an der vorhandenen Wirklichkeit, und erhalten dadurch ihren wahren Sinn. Denn das Ende solcher Lehrjahre besteht darin, dass sich das Subject die Hörner abläuft, mit seinem Wünschen und Meinen sich in die bestehenden Verhältnisse und die Vernünftigkeit derselben hineinbildet, in die Verkettung der Welt eintritt, und in ihr sich einen angemessenen Standpunkt erwirbt.

ff.

Kann die Religion gelehrt werden?

Es ist hier der Ort (beim Begriff der Religion) die pädagogische Frage der neuern Zeit zu berühren, ob die Religion gelehrt werden könne. Lehrer, die nicht wissen, was sie mit den Lehren der Religion anfangen sollen, halten den Unterricht in derselben für ungehörig. Allein die Religion hat einen Inhalt, der auf gegenständliche Weise vorstellig seyn muss. Darin liegt es, dass dieser vorgestellte Inhalt mitgetheilt werden kann, denn Vorstellungen sind mittheilbar durch das Wort. Ein Anderes ist es, das Herz erwärmen, Empfindungen aufregen; das ist nicht lehren, das ist ein Interessiren meiner Subjectivität für Etwas und kann wohl eine rednerische Predigt geben, aber nicht Lehre seyn. Wenn man zwar vom Gefühl ausgeht, dieses als das Erste und Ursprüngliche setzt und dann sagt, die religiösen Vorstellungen kommen aus dem Gefühl, so ist das einerseits richtig, insofern die ursprüngliche Bestimmtheit in der Natur des Geistes selbst liegt. Aber andrerseits ist das Gefühl so unbestimmt, dass Alles darin seyn kann und das Wissen dessen, was im Gefühl XI, 144 u.
liegt, gehört nicht diesem selbst an, sondern wird durch die Bil- 145.
dung und Lehre gegeben, welche die Vorstellung mittheilt. Jene Erzieher wollen, dass die Kinder und überhaupt die Menschen in ihrer subjectiven Empfindung der Liebe bleiben, und die Liebe Gottes stellen sie sich so vor, wie die der Eltern zu den Kindern, die sie lieben und lieben sollen, wie sie sind, rühmen sich, in

der Liebe Gottes zu bleiben, und treten alle göttlichen und menschlichen Gesetze mit Füssen und meinen und sagen, sie hätten die Liebe nicht verletzt. Soll aber die Liebe rein seyn, so muss sie sich vorher der Selbstsucht begeben, sich befreit haben, und befreit wird der Geist nur, indem er ausser sich gekommen ist und das Substantielle einmal als ein gegen ihn Anderes, Höheres angeschaut hat. Erst dadurch kehrt der Geist wahrhaft zu sich zurück, dass er gegen die absolute Macht, gegen das ungeheure Object sich verhalten hat, in diesem Sinne ausser sich gekommen und sich von sich befreit und sich aufgegeben hat. D. h. die Furcht Gottes ist die Voraussetzung der wahren Liebe. Was das an und für sich Wahre ist, muss dem Gemüth als ein Selbstständiges erscheinen, in welchem es auf sich Verzicht leistet und erst durch diese Vermittelung, durch die Wiederherstellung seiner selbst die wahre Freiheit gewinnt.

Wir wissen unmittelbar von Gott, das ist eine Offenbarung in uns, dies ist ein grosser Grundsatz, den wir wesentlich festhalten müssen; es liegt das darin, dass positive Offenbarung nicht
XI, 160. so Religion bewirken kann, dass sie ein mechanisch Hervorgebrachtes, von aussen Gewirktes und in den Menschen Gesetztes wäre.

Soll die Religion nur das Gefühl seyn, so verglimmt sie zum
XI, 180. Vorstellungslosen, wie zum Handlungslosen und verliert so allen bestimmten Inhalt.

Der Knabe kommt nur zum vorstellenden Denken; die Welt ist nur für seine Vorstellung; er lernt die Beschaffenheit der Dinge, wird mit den Verhältnissen der natürlichen und geistigen Welt bekannt, interessirt sich für die Sachen, erkennt indess die Welt noch nicht in ihrem innern Zusammenhange. Zu dieser Er-
VII b, 97. kenntniss kommt erst der Mann. Aber ein unvollkommenes Verständniss des Natürlichen und Geistigen kann dem Knaben nicht abgesprochen werden. Man muss daher als einen Irrthum die Behauptung bezeichnen: der Knabe verstehe noch gar nichts von Religion und Recht, man habe ihn deshalb mit diesen Gegenständen nicht zu behelligen, müsse ihm überhaupt nicht Vorstellungen aufdrängen, sondern ihm eigene Erfahrungen verschaffen und sich damit begnügen, ihn von dem sinnlich Gegenwärtigen erregt werden zu lassen.

Es ist eins der Vorurtheile der neuern Zeit, dass der Jugend moralische Begriffe und Sätze, wie auch religiöse Lehren nicht früh beigebracht werden müssen, darum, weil sie solche nicht verstehe und nur Worte ins Gedächtniss bekomme. Die Sache aber näher betrachtet, so ist leicht zu bemerken, dass die sittlichen Begriffe von dem Kinde, dem Knaben, dem Jünglinge, nach XVI, 169. Maassgabe ihres Alters wohl verstanden werden; und unser ganzes Leben ist nichts weiter, als ihre Bedeutung und ihren Umfang immer tiefer verstehen zu lernen, aus neuen und immer neuen Beispielen und Fällen sie herausspiegeln zu sehen und nur das Vielbefassende ihres Sinnes, das Bestimmte ihrer Anwendung immer entwickelter zu erkennen. In der That, wenn man, um den Menschen damit bekannt zu machen, warten wollte, bis er die sittlichen Begriffe in ihrer ganzen Wahrheit zu fassen völlig fähig wäre, so würden Wenige und diese Wenigen kaum vor dem Ende ihres Lebens diese Fähigkeit besitzen.

Wie Religion überhaupt eine Sache des Herzens ist, so könnte es eine Frage seyn, wie weit sich Raisonnement einmischen darf, um Religion zu bleiben? Denkt man viel nach über die Entstehung der Empfindungen, über die Gebräuche, die man mitzumachen hat, durch welche fromme Gefühle erweckt werden sollen, über ihren historischen Ursprung, über ihre Zweckmässigkeit u. dgl., so verlieren sie gewiss von dem Nimbus der Heiligkeit, mit dem wir sie immer zu sehen gewohnt waren, wie die Dogmen der Theologie von ihrem Ansehn verlieren, wenn wir sie mit der Kirchengeschichte beleuchten. Aber wie wenig ein solch kaltes Nachdenken dem Menschen gewährt, sehen wir häufig, wenn er in Lagen kommt, wo die Verzweiflung des zerrissenen Herzens oft wieder nach dem greift, was ihm ehemals Trost gewährte und was er jetzt desto fester und ängstlicher umfasst. Weisheit ist nicht Wissenschaft. Weisheit ist eine Erhebung der Seele, die sich durch Erfahrung, verbunden mit dem Nachdenken, über Abhängigkeit von Meinungen wie von den Eindrücken der Sinnlichkeit erhoben hat und nothwendig, wenn es praktische Weisheit, nicht blosse selbstgefällige oder prahlende Weisheit, von einer ruhigen Wärme, einem sanften Feuer begleitet seyn muss. Sie raisonnirt wenig. Sie ist auch nicht *methodo mathematica* von Begriffen ausgegangen

und durch eine Reihe von Schlüssen zu dem, was sie für wahr hält, gekommen. Sie hat ihre Ueberzeugung nicht auf dem allgemeinen Markt gekauft, wo man das Wissen für Jeden, der richtig bezahlt, hergiebt. Bildung des Verstandes und Anwendung desselben auf Gegenstände, die unser Interesse auf sich ziehen, Aufklärung bleibt deswegen ein schöner Vorzug, sowie deutliche Kenntniss der Pflichten, d. h. Aufklärung über praktische Wahrheiten, aber sie stehen im Werth unendlich gegen Güte und Reinheit des Herzens zurück; sie sind damit eigentlich incommensurabel. (Aus Rosenkranz Leben Hegel's p. 462.)

Volksreligion unterscheidet sich von Privatreligion vornehmlich dadurch, dass jene, indem sie mächtig auf Einbildungskraft und Herz wirkt, der Seele überhaupt den Enthusiasmus einhaucht, der zur grossen und erhabenen Tugend unentbehrlich ist. Die Ausbildung des Einzelnen, seinem Character gemäss, die Belehrung über Collisionsfälle der Pflichten, die besonderen Beförderungsmittel der Tugend, Trost und Aufrichtung in einzelnen Leiden und Unglücksfällen, müssen der Bildung zur Privatreligion überlassen werden. Dass sie nicht zu einer öffentlichen Volksreligion qualificiren, erhellt daraus: a. Die Belehrung über Collisionsfälle der Pflichten kann nicht im öffentlichen Unterricht gegeben werden. Sie ist zu trocken und wird nicht vermögen, dass das Gemüth in dem Augenblick des Handelns sich von feinen casuistischen Regeln bestimmen lasse; oder es würde eine ewige Scrupulosität erzeugt, die der zur Tugend erforderlichen Entschlossenheit und Kraft ganz entgegengesetzt ist. b. Wenn die Tugend kein Product der Lehre und des Geschwätzes ist, sondern eine Pflanze, die, obzwar mit gehöriger Pflege, doch aus eigenem Trieb und eigener Kraft gebildet wird, so verderben die vielen Künste, die man erfunden haben will, sie wie im Treibhaus zu ziehen, wo es gleichsam nicht soll fehlen können, mehr am Menschen, als wenn man ihn verwildern lässt. Menschen, frühe in das todte Meer moralischen Geschwätzes getaucht, gehen zwar auch unverwundbar, wie Achilles, heraus, aber die menschliche Kraft ist auch darin ersäuft worden. (Ebendaselbst p. 467.)

gg.
Zusammenhang der allgemeinen Bildung mit der moralischen Bildung.

Wir sind aus vergangener Zeit noch gewohnt, Kopf und Herz zu trennen und Denken und Empfinden, oder wie dieser Unterschied sonst genannt werden mag, beinahe als zweierlei unabhän- XVI, 157.
gige und gegen einander gleichgültige Wesen zu betrachten; der Einfluss des Unterschieds auf den Character erscheint hiernach entfernt oder zufällig. Der Menschengeist aber, der ein Eins ist, beherbergt in der That nicht so verschiedene Naturen in sich.

Man muss die gewöhnliche Vorstellung aufgeben, nach wel- XI, 132.
cher Wille und Intelligenz zweierlei Fächer sind. VIII, 55.

hh.
Ein Urtheil Hegel's von seinen vielen über die Humaniora.

Lassen wir es gelten, dass überhaupt vom Vortrefflichen auszugehen ist, so hat für das höhere Studium die Literatur der Griechen vornehmlich, und dann die der Römer, die Grundlage zu seyn und zu bleiben. Die Vollendung und Herrlichkeit dieser Meisterwerke muss das geistige Bad, die profane Taufe seyn, welche der Seele den ersten und unverlierbaren Ton und Tinctur für Geschmack und Wissenschaft gebe. Und zu dieser Einweihung ist nicht eine allgemeine, äussere Bekanntschaft mit dem Alten hinreichend, sondern wir müssen uns ihnen in Kost und Wohnung geben, um ihre Luft, ihre Vorstellungen, ihre Sitten, selbst, XVI, 138 u.
wenn man will, ihre Irrthümer und Vorurtheile einzusaugen, und 139.
in dieser Welt einheimisch zu werden, — der schönsten, die gewesen ist. Wenn das erste Paradies das Paradies der Menschennatur war, so ist das zweite, das höhere, das Paradies des Menschengeistes, der in seiner schönen Natürlichkeit, Freiheit, Tiefe und Heiterkeit, wie die Braut aus ihrer Kammer hervortritt. Die erste wilde Pracht seines Aufgangs im Morgenlande ist durch die Herrlichkeit der Form umschrieben und zur Schönheit gemildert; er hat seine Tiefe nicht mehr in der Verworrenheit, Trübseligkeit und Aufgeblasenheit, sondern sie liegt in unbefangener Klarheit offen; seine Heiterkeit ist nicht ein kindisches Spielen, sondern über die Wehmuth hergebreitet, welche

die Härte des Schicksals kennt, aber durch sie nicht aus der Freiheit über sie und aus dem Maasse getrieben wird. Ich glaube nicht zu viel zu behaupten, wenn ich sage, dass wer die Werke der Alten nicht gekannt hat, gelebt hat, ohne die Schönheit zu kennen.

II.

Ueber die Bedeutung des Studiums der Logik.

In Rücksicht auf die Bildung und das Verhältniss des Individuums zur Logik merke ich schliesslich noch an, dass diese Wissenschaft wie die Grammatik in zwei verschiedenen Ansichten oder Werthen erscheint. Sie ist etwas Anderes für den, der zu ihr und den Wissenschaften überhaupt erst hinzutritt, und etwas Anderes für den, der von ihnen zu ihr zurückkommt. Wer die Grammatik anfängt kennen zu lernen, findet in ihren Gesetzen und Formen trockene Abstractionen, zufällige Regeln und überhaupt eine isolirte Menge von Bestimmungen, die nur den Werth und die Bedeutung dessen zeigen, was in ihrem unmittelbaren Sinne liegt; das Erkennen erkennt in ihnen zunächst nichts als sie. Wer dagegen einer Sprache mächtig ist und zugleich andere Sprachen in Verbindung mit ihr kennt, dem erst kann sich der Geist und die Bildung eines Volkes in der Grammatik seiner Sprache zu fühlen geben; dieselben Regeln und Formen haben nunmehr einen erfüllten, lebendigen Werth. Er kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik, erkennen. So wer zur Wissenschaft hinzutritt, findet in der Logik zunächst ein isolirtes System von Abstractionen, das auf sich selbst beschränkt, nicht über die anderen Kenntnisse und Wissenschaften übergreift. Vielmehr, gehalten gegen den Reichthum der Weltvorstellung, gegen den real erscheinenden Inhalt der anderen Wissenschaften, und verglichen mit dem Versprechen der absoluten Wissenschaft, das Wesen dieses Reichthums, die innere Natur des Geistes und der Welt, die Wahrheit zu enthüllen, hat diese Wissenschaft in ihrer abstracten Gestalt, in der farblosen kalten Einfachheit ihrer reinen Bestimmungen vielmehr das Ansehen, Alles eher zu leisten als diess Versprechen, und gehaltlos jenem Reichthum gegenüber zu stehen. Die erste Bekanntschaft mit der Logik schränkt ihre Bedeutung auf sie selbst ein; ihr Inhalt gilt nur für eine isolirte Beschäftigung mit den Denk-

bestimmungen, *neben* der die anderen wissenschaftlichen Beschäftigungen ein eigener Stoff und Gehalt für sich sind, auf welche das Logische etwa einen formellen Einfluss hat, und zwar einen solchen, der sich mehr von selbst macht, und für den die wissenschaftliche Gestalt und deren Studium allerdings auch zur III, 45—48.
Noth entbehrt werden kann. Die anderen Wissenschaften haben die regelrechte Methode, eine Folge von den Functionen, Axiomen, Theoremen und deren Beweisen u. s. f. zu seyn, im Ganzen abgeworfen; die sogenannte natürliche Logik macht sich für sich in ihnen geltend, und hilft sich ohne besondere, auf das Denken selbst gerichtete Erkenntniss fort. Vollends aber hält sich der Stoff und Inhalt dieser Wissenschaften für sich selbst vom Logischen völlig unabhängig, und ist auch für Sinn, Gefühl, Vorstellung und practisches Interesse jeder Art entsprechender. So muss denn allerdings die Logik zuerst gelernt werden, als etwas, das man wohl versteht und einsieht, aber woran Umfang, Tiefe und weitere Bedeutung anfangs vermisst wird. Erst aus der tieferen Kenntniss der anderen Wissenschaften erhebt sich für den subjectiven Geist das Logische als ein nicht nur abstract Allgemeines, sondern als das den Reichthum des Besonderen in sich fassende Allgemeine; — wie derselbe Sittenspruch in dem Munde des Zöglings, der ihn ganz richtig versteht, nicht die Bedeutung und den Umfang besitzt, welchen er im Geiste eines lebenserfahrenen Mannes hat, dem sich damit die ganze Kraft des darin entfaltenen Gehaltes ausdrückt. So erhält das Logische ert dadurch die Schätzung seines Werths, wenn es zum Resultate der Erfahrung der Wissenschaften geworden ist; es stellt sich daraus als die allgemeine Wahrheit, nicht als eine *besondere* Kenntniss *neben* anderem Stoffe und Realitäten, sondern als das Wesen alles dieses sonstigen Inhalts dem Geiste dar. Ob nun das Logische zwar im Anfange dieses Studiums nicht in dieser bewussten Kraft für den Geist vorhanden ist, so empfängt er durch dasselbe darum nicht weniger die Kraft in sich, die ihn in alle Wahrheit leitet. Das System der Logik ist das Reich der Schatten, von aller sinnlichen Concretion befreit. Das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreich ist die absolute Bildung und Zucht des Bewusstseyns. Es treibt darin ein von sinnlichen Anschauungen und Zwecken, von Gefühlen, von der bloss

gemeinten Vorstellungswelt fernes Geschäft. Von seiner negativen Seite betrachtet, besteht dies Geschäft in dem Fernhalten der Zufälligkeit des raisonnirenden Denkens und der Willkür, diese oder die entgegengesetzten Gründe sich einfallen und gelten zu lassen. Vornehmlich aber gewinnt der Gedanke dadurch Selbstständigkeit und Unabhängigkeit. Er wird in dem Abstracten und in dem Fortgehen durch Begriffe ohne sinnliche Substrate einheimisch, wird zur unbewussten Macht, die sonstige Mannigfaltigkeit der Kenntnisse und Wissenschaften in die vernünftige Form aufzunehmen, sie in ihrem Wesentlichen zu erfassen und festzuhalten, das Aeusserliche abzustreifen und auf diese Weise aus ihnen das Logische auszuziehen, — oder was dasselbe ist, die vorher durch das Studium erworbene abstracte Grundlage des Logischen mit dem Gehalte aller Wahrheit zu erfüllen, und ihm den Werth eines Allgemeinen zu geben, das nicht mehr als ein Besonderes neben anderem Besonderen steht, sondern über alles dieses übergreift und dessen Wesen, das Absolut-wahre, ist.

kk.

Die Grundlage echter Erkenntniss.

Die Einigkeit des Gemüths mit sich selbst und seiner Lage, ist die innere Gesundheit des Geistes, welche wohl für das Indi-
XVII, 520. viduum die Grundlage echter Erkenntniss ausmacht, während beim Gegentheil das Nachsinnen leicht in ein krankhaftes Grübeln ausgehen kann, das kein Ende und keinen Anfang findet, — und zunächst darum, weil es in der That keinen finden will.

ll.

Die wissenschaftliche Forderung.

Ueberblicken wir den totalen Inhalt unsers Daseyns, so finden wir schon in unserem gewöhnlichen Bewusstseyn die grösste Mannigfaltigkeit der Interessen und ihrer Befriedigung. Zunächst das weite System der physischen Bedürfnisse, für welche die grossen Kreise der Gewerbe in ihrem breiten Betrieb und Zusammenhang, Handel, Schifffahrt und die technischen Künste arbeiten; höher hinauf die Welt des Rechts, der Gesetze, das Leben in der Familie, die Sonderung der Stände, das ganze umfassende Gebiet des Staats; sodann das Bedürfniss der Religion, das sich in jedem Gemüthe findet, und in dem kirchlichen Leben sein Genügen er-

hält; endlich die vielfach geschiedene und verschlungene Thätigkeit in der Wissenschaft, die Gesammtheit der Kenntniss und Erkenntniss, welche Alles in sich fasst. Innerhalb dieser Kreise thut sich nun auch die Thätigkeit in der Kunst, das Interesse für die Schönheit und die geistige Befriedigung in deren Gebilden hervor. Da X a. 121 u. 122. fragt es sich nun nach der inneren Nothwendigkeit solch eines Bedürfnisses im Zusammenhange der übrigen Lebens- und Weltgebiete. Zunächst finden wir diese Sphären nur überhaupt als vorhandene vor. Der wissenschaftlichen Forderung nach handelt es sich aber um die Einsicht in ihren wesentlichen inneren Zusammenhang und ihre wechselseitige Nothwendigkeit. Denn sie stehen nicht etwa nur im Verhältniss des blossen Nutzens zu einander, sondern vervollständigen sich, insofern in dem einen Kreise höhere Weisen der Thätigkeit liegen als in dem anderen, weshalb der untergeordnetere über sich selbst hinausdrängt, und nun durch tiefere Befriedigung weitergreifender Interessen das ergänzt wird, was in einem höheren Gebiete keine Erledigung finden kann. Erst diess giebt die Nothwendigkeit des inn ern Zusammenhangs.

mm.

Bedürfniss der Philosophie und Bedingung für dieselbe; das wahre Wissen.

Sittlichkeit im Princip ist Befreiung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Bestimmtseyn durch reine Vernunft ohne andere Beimischung. Dieselbe Reinigung der Seele ist die Bedingung zur Philosophie. Die sittliche und die intellectuelle Beziehung aller Dinge ist insofern wieder Eine und dieselbe; es ist die Beziehung auf die reine, schlechthin allgemeine Vernunft, ohne Stoff, ohne Dazwischentretendes oder fremde Vermittelung. Die wahrhaft sittliche Betrachtung der Natur ist demnach auch die wahrhaft intellectuelle, und umgekehrt. Die sittliche Beziehung, welche die intellectuelle ausschliesst, ist auch keine sittliche mehr. Beide sind Eins im Princip, keine geht der anderen wahrhaft vor oder nach; nur empirisch erscheint es so: das Sittliche ist unserem Werden in der Zeit nach das Erste, wodurch wir in die Intellectualwelt eingreifen, und uns in ihr erkennen. Das angeborene Wissen ist nur eine Einbildung des Unendlichen oder Allgemeinen in das Besondere unserer Natur: die

sittliche Anforderung geht unmittelbar durch sich selbst auf die Hineinbildung unseres Besonderen in das rein Allgemeine, das Wesen, das Unendliche; aber dieser Gegensatz des Wissens mit dem Sittlichen besteht auch nur für das Wissen und Handeln in der Zeit. Das *wahre* Wissen wendet sich von dem blossen Widerschein des Unendlichen im Endlichen ab und zu dem *Ansich* oder Urwissen; und in dieser Richtung ist es nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflösung des Besonderen im Allgemeinen, d. h. ohne die sitliche Reinheit der Seele. Hinwiederum ist die wahre, nicht bloss negative, Sittlichkeit nicht, ohne dass die Seele in der Ideenwelt einheimisch und in ihr wie in ihrem Eigenthum sei. Die Sittlichkeit, welche vom Intellectualen sich trennt, ist nothwendig leer; denn nur aus diesem nimmt sie den Stoff ihres Handelns. Derjenige also, der nicht seine Seele bis zur Theilnahme an dem Urwissen geläutert hat, ist auch nicht zur letzten sittlichen Vollendung gelangt. Das Reine, schlechthin Allgemeine ist für ihn ein Ausserihm; er selbst demnach steckt noch in dem Unreinen, und ist im Besonderen und Empirischen befangen. „Die Reinigung," sagt Plato, (Phaed. p. 152) „besteht darin, die Seele so viel als möglich von dem Leib abzusondern, und zu gewöhnen, sich in sich selbst von allen Seiten aus dem Leib zu sammeln und zurückzuziehen, und nach Vermögen in sich selbst zu wohnen .... Tod heisst eine solche Lösung der Seele von dem Leib. Am Meisten streben nach dieser Lösung die
I, 317— *wahrhaft Philosophirenden.*" In diesem Streben nach
319. Reinigung begegnen sich also die Sittlichkeit und die Philosophie. Der Weg zu jener Befreiung ist nicht der bloss negative Begriff der Endlichkeit, dass sie nämlich eine Schranke der Seele ist; denn hierdurch wird sie nicht überwunden. Es bedarf eines positiven Begriffs und einer gleichen Anschauung des Ansich; denn derjenige, der weiss, dass nur für den Schein das Natürliche von dem Göttlichen getrennt, der Leib nur in der unvollkommenen Erkenntniss Leib, und von der Seele verschieden, in dem Ansich aber dasselbe mit ihr ist, wird sich auch am Meisten üben, jenen von Sacrates gepriesenen Tod zu sterben, der der Eingang zu der ewigen Freiheit und dem wahren Leben ist. Die aber zwischen das reine Allgemeine oder Unendliche, und die Seele, auf welche Weise es sei, — entweder dass sie sich überhaupt mit ihrem Be-

wusstseyn nicht darüber erheben, oder mit Bewusstseyn — etwas Fremdartiges, einen Stoff oder dergleichen einschieben, werden nie wahrhaft von jener Schranke befreit werden, und das Endliche und den Leib, als ein Positives und wahrhaft Wirkliches, immerfort mit sich schleppen. Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus, im absoluten Tod des Reellen als solchen. Die Lästerer, welche das sittliche Princip der Philosophie verleumden, kennen weder das Ziel noch die Stufen der Seele, durch welche sie zur Läuterung gelangt. Das Erste, was sie erfährt, ist die Sehnsucht; denn die Natur, um in sich den Abdruck des unsterblichen Wesens zu empfangen, ist nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele, welche den Verlust des höchsten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforschen, alle Tiefen und Höhen zu durchspähen, — umsonst, bis sie ermüdet endlich in Eleusis anlangt. Dieses ist die zweite Stufe; allein nur die allsehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher diese Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniss über, sich zum ewigen Vater zu wenden. Die unauflösliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht; aber er verstattet der Seele, sich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finsteren Schooss der Tiefe entreisst.

Der tiefere Ernst, der in das Gemüth überhaupt gekommen ist, ist denn auch der wahrhafte Boden der Philosophie. Was der Philosophie entgegensteht, ist einerseits das Versenktseyn in die VI, XXXVII. Interessen der Noth und des Tages, andererseits die Eitelkeit der Meinungen.

Der Muth der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes, VI, Vorrede ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums. 40.

nn.

Die Philosophie nothwendig für jede wahre wissenschaftliche Bildung und für das Berufs-Studium.

Man kann vielleicht sagen, dass zu unserer Zeit die Philosophie sich keiner besondern Gunst und Zuneigung zu erfreuen habe, wenigstens nicht der ehemaligen Anerkennung, dass das

VIIa, 3. **Studium der Philosophie die unentbehrliche Einleitung und Grundlage für alle weitere wissenschaftliche Bildung und Berufsstudium ausmachen müsse.**

OO.

Urtheil über Schillers Briefe über ästhetische Erziehung.

Schiller geht darin von dem Hauptpunkte aus, dass jeder individuelle Mensch in sich die Anlage zu einem idealischen Menschen trage. Dieser wahrhafte Mensch werde repräsentirt durch den Staat, der die objective, allgemeine, gleichsam kanonische Form sei, in der die Mannigfaltigkeit der einzelnen Subjecte sich zur Einheit zusammenfassen und zu verbinden trachte. Nun liessen sich zweierlei Arten vorstellen, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffe; einerseits nämlich in der Weise, dass der Staat als die Gattung des Sittlichen, Rechtlichen, Intelligenten die Individualität aufhebe, andererseits so, dass das Individuum sich zur Gattung erhebe, und
Xa, 79 u. 80. der Mensch der Zeit sich zu dem der Idee veredle. Die Vernunft nun fordere die Einheit als solche, das Gattungsmässige, die Natur aber Mannigfaltigkeit und Individualität, und von beiden Legislaturen werde der Mensch gleichsam in Anspruch genommen. Bei dem Conflict dieser entgegengesetzten Seiten soll nun die ästhetische Erziehung gerade die Forderung ihrer Vermittelung und Versöhnung verwirklichen, denn sie geht nach Schiller darauf, die Neigung, Sinnlichkeit, Trieb und Gemüth so auszubilden, dass sie in sich selbst vernünftig werden, und somit auch die Vernunft, Freiheit und Geistigkeit aus ihrer Abstraction heraustrete, und mit der in sich vernünftigen Naturseite vereinigt, in ihr Fleisch und Blut erhalte. Das Schöne ist also als die Ineinsbildung des Vernünftigen und Sinnlichen und diese Ineinsbildung als das wahrhafte Wirkliche ausgesprochen. Im Allgemeinen ist diese schillersche Ansicht schon in Anmuth und Würde, wie in seinen Gedichten darin zu erkennen, dass er das Lob der Frauen besonders zu seinem Gegenstande macht, als in deren Character er eben die von selbst vorhandene Vereinigung des Geistigen und Natürlichen erkannte und hervorhob.

Halle, Druck von H. W. Schmidt.

Hegel's Ansichten

über

Erziehung und Unterricht.

In drei Theilen.

Als Fermente für wissenschaftliche Pädagogik,

sowie zur Belehrung und Anregung

für gebildete Eltern und Lehrer aller Art,

aus

Hegel's sämmtlichen Schriften

gesammelt und systematisch geordnet

von

Dr. Gustav Thaulow,
Professor an der Universität zu Kiel.

Zweiter Theil.

Zur Geschichte der Erziehung.

Erste Abtheilung.

Kiel,
Akademische Buchhandlung.
1854.

„Ihm ging's aber wie Spinoza, die Meisten warfen ihn in den Winkel. Die ihn studirten, hatten anfangs Widerwillen, aber Muth dazu, diesen zu überwinden und erhielten Aufklärung und Erkenntnisse."

Daub über Hegel in seiner Anthropologie. p. 182.

3. J. M.

Vorwort.

„Philosophie aber ist, ihrer Natur nach, fähig, allgemein zu seyn, denn ihr Boden ist das Denken, und eben dadurch ist der Mensch Mensch." Hegels Geschichte der Philosophie Bd. XV. p. 655.

Vielleicht ist es sehr zu beklagen, dass dieser zweite Theil (welcher hiermit der Oeffentlichkeit übergeben wird und mit Rücksicht auf eine passende Conformität mit den übrigen Theilen des Werks in zwei Bänden erscheint) nicht unter einem anderen Titel erscheint. Bei einem anderen Titel würde er wohl eine grössere Verbreitung zu gewinnen geeignet seyn. Es käme nemlich diesem zweiten Theil mit vollstem Recht eben so gut folgender Titel zu: „Des Philosophen Hegel gesammte Weltanschauung ganz in seinen eigenen Worten und in einer ganz populären für jeden Gebildeten durchaus fasslichen Sprache dargestellt", und hätte er demnach eine viel weitere Beziehung als bloss auf die, welche sich für die Erziehungsfrage interessiren, ja er hat eine ganz allgemeine Beziehung auf alle Gebildeten ohne Ausnahme, welche bisher Hegel zu studiren weder Zeit noch Gelegenheit fanden.

Nehmen wir Hegels Werke, wie sie nun einmal sind, und die Lage des grössten Theils der Gebildeten unter uns, wie sie nun einmal ist.

Hegels Werke sind nun einmal so beschaffen, dass der-

jenige, welcher nicht auf Universitäten Philosophie studirte und zwar nicht, wie das gewöhnlich geschieht, bloss durch ein beliebiges philosophisches Collegium hindurchlaufend, sondern recht gründlich und ausdauernd, kaum eins unter ihnen ohne die grösste Mühseligkeit obenhin durchzulesen aushalten, die meisten aber nach den ersten Seiten schon wegwerfen wird. Worin das seinen Grund hat, und wie es dabei dennoch wahr ist, dass Hegel nicht bloss verstanden hat, ganz populär zu schreiben, sondern fast Alles, was er gedacht hat, wirklich zugleich auch ganz populär ausgedrückt hat, darüber später*).

Aus der Universität gehen hervor die Staatsmänner, die juristischen und der grösste Theil der Administrativ-Beamten, die Prediger, die Gymnasiallehrer und die Lehrer an andern höheren Bildungsanstalten, die Aerzte, Advocaten, und ein grosser Theil solcher freier Männer, die, ohne sich dem Staatsdienste widmen zu wollen, eine höhere wissenschaftliche Bildung sich anzueignen beabsichtigen. Daneben giebt es andere Bildungsanstalten, wie die Militairakademien, Bergakademien u. s. w., die in gleicher Weise neben dem Studium der Fachwissenschaft gleich den Universitäten höhere allgemeine Bildung zum Zweck haben.

Aber die Fachwissenschaften sind überall allmählig so ungeheuer umfangreich geworden, dass im Ganzen Jeder seine liebe Noth damit hat, das Erforderliche in ihnen sich anzueignen, um in dem Staatsexamen bestehen zu können**).

So bleibt den Meisten für die Philosophie zunächst

*) Wie hätte er denn wohl mit so grossem Erfolg akademischer Lehrer seyn können, wenn er dies Talent nicht in einem hohen Grade gehabt hätte!

**) Und manche Staatsexamina lassen es zu, dass Jemand sogar den 1sten Charakter erhalten kann, ohne dass bei einem solchen eminenten jungen Manne mit dem 1sten Charakter sich die geringste

keine Zeit übrig. Es wird wohl dies oder jenes philosophische Collegium gehört, aber die Fähigkeit, die eigenen Werke der deutschen Philosophen, besonders seit Fichte, lesen zu können, wurde dadurch und konnte auch dadurch nicht gewonnen werden. Deshalb lässt der grösste Theil der Staatsmänner, der juristischen und Administrativ-Beamten, der Prediger, der Lehrer, der Aerzte, Advocaten, der Militairs und sonstigen gebildeten Männer das Studium der Philosophie liegen — sie können bei dem besten Willen nicht die reinphilosophischen Werke eines Fichte, Schelling, Hegel u. s. w., so wie sie nun einmal geschrieben sind, lesen und verstehen, weil sie keine Zeit haben, die dazu erforderlichen Studien nachzuholen und auf der Universität es nicht lernten, in den Werken der deutschen Philosophen die Form- und Sprachschwierigkeiten zu überwinden.

Aber wie unbillig wäre es, deshalb glauben zu wollen, dass nicht im Grunde der Herzen jener Männer der Wunsch als solcher lebte, sich mit der freiesten und edelsten Wissenschaft, die es giebt, zu beschäftigen, mit dieser Wissenschaft, von der schon Aristoteles sagt: „nothwendiger sind wohl alle anderen Wissenschaften, keine aber ist vortrefflicher" und „unwürdig ist es des Menschen, die Wissenschaft, die schlechthin den Menschen an und für sich betrifft, (die ihm gemäss) nicht zu suchen" *)! —

Man schliesst daraus, wenn diese Männer keine Werke der Philosophen lesen, so häufig, dass sie deshalb die Phi-

---

Spur philosophischer Bildung findet! Staatsexamina besiegeln es, dass Jemand ein gebildeter Mann, ja ein eminenter Mann seyn kann ohne jegliche allgemeine und philosophische Bildung. Wenn alle Staatsexamina ihre Pflicht thäten, dann stände es anders um die philosophischen Studien in unserer Zeit.

*) Metaphysik I, 2.

losophie selbst verachten. Dieser Schluss ist gewiss aber grundfalsch; denn in ihren Mussestunden sehnen sich diese Männer sicherlich oft darnach, die Werke der deutschen Philosophen wie die ihrer Fachwissenschaft lesen und verstehen zu können, so wie man auf seinem Zimmer sitzt und in mancher Stunde die heisseste Sehnsucht nach Rom, Athen u. s. w., den grandiosen Monumenten am Nil, den Ausgrabungen Ninive's u. s. w. hat, sich aber sagt, dass man aus Mangel an Zeit und Geld diese Sehnsucht unterdrücken müsse. Jedenfalls ist aber die Sehnsucht da (das erste Requisit der Verbindung eines Menschen mit dem Geistigen, Grossen und Schönen) und wird diese nur in der Voraussicht der quasi Unmöglichkeit, sie befriedigen zu können, mit Gewalt und durch Gewohnheit getödtet. Ein absoluter Verlust solcher Sehnsucht ist aber unnatürlich, Widerspruch gegen die Natur des Geistes, welcher dies ist, alles Gegenständliche kennen und begreifen zu mögen.

Wenn nun gar in der eigenen Nation und unter den Zeitgenossen ein Mann aufsteht, der in der Philosophie Epoche machte, der alle Wissenschaften in den Kreis seines Wissens und Denkens zog, der die Muttersprache selbstschöpferisch wie Keiner erweiterte, der allen Wissenschaften neue Bahnen brach, der der Nation, welcher man angehört, eine eigene Metaphysik gab, — wenn einer Nation ein solcher Heros auf dem Gebiete des Geistes zu Theil ward, wer könnte bezweifeln, dass da nicht die Gebildeten unter den Zeitgenossen eines solchen Philosophen ganz von selbst den lebhaftesten Wunsch haben sollten, ihn kennen zu lernen?! Hegel ist aber der meisten jetzt lebenden Gebildeten Zeitgenosse. Es wäre daher unnatürlich und auch gegen die Wahrheit, von irgend einem Staatsmanne, irgend einem Juristen, irgend einem Prediger, irgend einem Arzt,

irgend einem Advocaten, und sonst irgend Einem unter den Gebildeten der deutschen Nation den Gedanken zu fassen, dass sie vorsätzlich den Entschluss gefasst hätten, ihn nicht kennen lernen zu wollen. Es kann nicht fehlen, dass im Grunde seines Herzens jeder Gebildete wünschte, dass er ihn kennete.

Aber — werden diese sagen — macht uns den Philosophen, der solche Rolle gespielt hat, auf den unsere Nation so stolz seyn kann, zugänglich; wir sind nicht philosophisch geschult, um seine schwere und aparte (?) Sprache zu verstehen, wir haben auch in unserer zeitraubenden Berufsthätigkeit die Zeit nicht, seine Werke zu lesen, und bei welchem sollen wir anfangen? macht uns doch erst im Grossen und Ganzen mit diesem gewaltigen Geiste bekannt, gebt uns zuvor seine Weltanschauung im Grossen und Ganzen, seyd praktische und verständige Führer, und sucht uns erst in dem colossalen Reich dieses Philosophen zu orientiren!

So werden diese sprechen und mit Recht, und es ist hoffentlich ganz wahr und zuverlässig, wenn ihnen erwiedert wird, dass sie in diesem hier veröffentlichten zweiten Theile grade das finden werden, was sie zunächst suchen, die erste allgemeine Bekanntschaft mit Hegels Weltanschauung im Grossen und Ganzen. Darum ist es Jammerschade, dass dieser zweite Theil nicht einen anderen Titel hat; denn „Erziehung", dieser Name ist ein zu wenig anziehender. Was Hegel über Erziehung gedacht hat, das, wird man sagen, ist zu speciell für uns, damit erlangen wir keine Einsicht in Hegels gesammte Weltanschauung, und ausserdem ist die Erziehung ein Gebiet, wo wir selbst wissen, worauf es ankommt und wo wir nicht zu lernen brauchen, was Andere darüber sagen. Wer unter den Staatsmännern, Juristen, Predigern, Aerzten,

Advocaten u. s. w. liest wohl ein Werk über Erziehung, d. h., da es gewiss keine Regel ohne Ausnahme giebt, ist es im Ganzen ein Verstoss gegen die Wahrheit, wenn behauptet wird, dass es so gut wie gar Keine sind, die unter ihnen dies thun?

Nun handelt aber dieser zweite Theil eigentlich gar nicht von Erziehung?

Wovon denn? Er handelt von der Weltgeschichte, von der Geschichte des Menschengeschlechts. Und da leidet es keinen Zweifel, dass alle Gebildeten wohl wissen möchten, wie Hegel die Weltgeschichte betrachtet, (denn nichts interessirt gemeinschaftlich ohne Unterschied alle Gebildeten mehr als die Weltgeschichte), wenn ihnen von vornherein das Versprechen gegeben wird, dass Alles, was Hegel hier über die Weltgeschichte lehrt, durchaus populär und verständlich und in unserer ganz gewöhnlichen deutschen Muttersprache abgefasst ist*). Und dieses Versprechen kann in Bezug auf diesen vorliegenden zweiten Theil auf das Gewissenhafteste gegeben werden, da er sogar auf Volksschullehrer und auf Frauen berechnet und für diese so geeignet ist, wie irgend ein Buch nur seyn kann. Versteht sich, dass ein gediegener Sinn in dem Leser vorausgesetzt wird, eine Empfänglichkeit für grossartige Anschauungen, eine Begeisterung für alles Hohe und Edele, ein Durst nach Erkenntniss; sonst sind auch hier durchaus die Worte der Dante'schen Hölle: **Lasciate ogni speranza,**

---

*) Wie dasjenige Werk von Hegel, welches „Philosophie der Geschichte" heisst, nicht seine Philosophie der Geschichte ist, und wie es, wenn auch aller Schein dagegen ist, dennoch partienweise für Laien unverständlich ist, darüber handelt ausführlich später die Einleitung. Hegels Werk, welches Philosophie der Geschichte betitelt ist, ist nur seine Philosophie der Geschichte für diejenigen, die alle seine übrigen Werke kennen und präsent haben.

vei ch'entrate, über diesem Buche geschrieben; denn ohne diese Eigenschaften des Geistes und des Gemüthes ist jeder Umgang mit Hegel überhaupt unmöglich.

Wie aber dennoch dieser zweite Theil, obwohl er in Wahrheit nur von der Weltgeschichte handelt, dennoch von der Erziehung handelt, darüber giebt die Einleitung näheren Aufschluss. Wer indess nicht bezweifelt, dass der Weltgeschichte innerster Sinn und Kern die Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott ist, und dass keine particulare Erziehung eine wahre seyn kann, die nicht ein Abbild von dieser wäre und aus der Erziehung des Menschengeschlechts ihre Richtschnur nähme, der hat von vornherein das Vertrauen, dass eine Geschichte der Erziehung und eine philosophische Darstellung der Weltgeschichte nicht weit auseinander liegen, und wird daher auch von Anfang an nach dem Titel „Zur Geschichte der Erziehung" erwarten, dass dieser zweite Theil Hegel's philosophische Auffassung der Weltgeschichte enthalten wird.

Hegel ist nun bald 23 Jahre todt, und wenn auch erst nach seinem Tode seine Gesammtwerke herauskamen, so hatte er doch schon von 1801 bis zu seinem Todesjahr 1831 mehrere Schriften selbst herausgegeben, aus denen jedem Philosophen von Fach klar werden musste, dass Hegels Werke in der Form, wie sie vorlagen, nie Eigenthum der Gebildeten werden konnten. Auch die Herausgabe der Hegel'schen Vorlesungen nach seinem Tode (ein unsterbliches Verdienst seiner edlen Schüler) konnte die Brücke nicht schlagen, obwohl sie selbstverständlich viel zugänglicher sind, als Hegels übrige Werke. Das haben die Schüler Hegels auch sehr wohl gewusst und sich Mühe gegeben, durch Einleitungen und Erläuterungen eine bequemere Brücke zwischen des Meisters Werken und dem gebildeten Publikum zu errichten. Aber wenn man ihnen

auch nicht vorwerfen kann, dass sie unpraktisch verfahren, so kann dennoch ohne Widerrede behauptet werden, dass sie noch nicht weit genug gegangen sind, dass für das gebildete Publikum im Grossen und Ganzen alle bisherigen Bemühungen der Schüler, des Meisters Werke zugänglich zu machen, nicht ausgereicht haben. Selbst das Werk von Frantz und Hillert „Hegels Philosophie in wörtlichen Auszügen, für Gebildete aus dessen Werken zusammengestellt und mit einer Einleitung herausgegeben“ ist nicht praktisch genug abgefasst. Einerseits berührt gleich die Einleitung in diesem Werk schon Gegenstände aus der Geschichte der Philosophie seit Kant, die viel zu esoterisch sind, d. h. viel zu viel das innere Wesen der Philosophie selbst berühren, und dann muss Hegels Logik und Naturphilosophie durchaus da gar nicht genannt werden, geschweige in Auszügen mitgetheilt werden, wo es sich darum handelt, bei Gebildeten zunächst das erste Interesse für Hegel und das erste Verständniss für seine Weltanschauung zu erschliessen. Für solche, welche vorher eine Vorlesung über Geschichte der Philosophie und über Hegel gehört haben, ist dies Werk von Frantz und Hillert sehr empfehlenswerth und fruchtbar, ebenso Rosenkranz' vortreffliche kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems, sowie Gabler's Arbeiten, sowie Michelet's Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen, und die Specialarbeiten der Schüler, wie z. B. die verschiedenen Psychologien und Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie, werden für solche, die vorher schon in Hegel etwas eingeführt worden sind, erwünschte Werke seyn*).

---

*) Am geeignetsten unter allen bisherigen Werken, um zunächst mit Hegel und seinen Leistungen vertraut zu machen, würde unstreitig das „Leben Hegels von Rosenkranz“ seyn, worüber auch später in der Einleitung zu diesem zweiten Theil der Leser Näheres

Man muss vor Allem nur dem gebildeten Publikum gegenüber nicht die Frage nach der Haltbarkeit und Unhalt-

---

erfahren wird. Aber Rosenkranz bemerkt schon selbst mit Recht, dass „Vielen in dieser Biographie viel zu viel Philosophie seyn wird." Und so ist es, d. h. es kann in einer Biographie Hegels nicht anders seyn. Diese Biographie wird erst für diejenigen wahren Werth und unaussprechlichen Genuss haben, die vorher schon einigermaassen in Hegel orientirt sind, durch irgend eine Seite an ihm für ihn Interesse gewonnen haben. Die Frage, mit welchem Werk von Hegel selbst Jemand beginnen müsste, lässt sich nur durch eine ausführliche Untersuchung beantworten. Leicht ist es aber einleuchtend zu machen, dass schliesslich immer nur seine „Geschichte der Philosophie in 3 Bänden" (Bd. XIII, XIV u. XV der Gesammtwerke) der Schlüssel für alle übrigen Werke Hegels ist. Denn 1) ist die Geschichte der Philosophie die allgemeine und nie aufhörende Quelle aller Studien in der Philosophie; 2) ist es die Geschichte der Philosophie, welche Hegel ihrer Stellung und ihrem Wesen nach zuerst unter allen Philosophen richtig gewürdigt und erkannt hat; 3) ist es die Geschichte der Philosophie, durch deren Entwickelung Hegel selbst seinen eigenen Standpunkt erarbeitet und erkennt, sey es nun wahr oder falsch, dass er selbst die letzte und höchste Stufe in der bisherigen Geschichte der Philosophie einnimmt; 4) ist es seine Geschichte der Philosophie, wodurch er zu der Einsicht kommt, dass selbige, entkleidet ihrer äusseren Verhältnisse und in ihren reinen Principien erfasst, das System der Logik sey (sie ist also nothwendige Voraussetzung seiner Logik); 5) ist seine Geschichte der Philosophie der innerste Kern seiner Philosophie der Geschichte. Aber da Hegels Geschichte der Philosophie sich selbstverständlich mit der Philosophie selbst beschäftigt, so ist, wie bewundrungswürdig propädeutisch auch die Einleitung ist, wie zu Hülfe kommend die Eintheilung und die Uebersichten, wie häufig das Werk auch durch Reflexionen über Zeitverhältnisse und Volkszustände Pause machend ist, es dennoch nur für Solche, die wirklich Philosophie selbst studiren wollen und schlechthin die Energie besitzen, sich durch keine Schwierigkeit besiegen zu lassen! Da aber Hegel in der Geschichte der Philosophie so recht in seinem Elemente ist, so ist er in diesem Werk auch so recht in seiner ganzen Kraft und Grossartigkeit. — Ganz rein betrachtet

Das Publikum bekümmert sich nicht um die Philosophen, die Philosophen haben sich aber um das Publikum zu bekümmern, das ist ihre Pflicht und Schuldigkeit, das ist zum Theil ihre Lebensaufgabe. Und diese muss sich in doppelter Weise kund thun: 1) in dem Streben nach dem Beweis, dass das, was die Philosophie treibt, dem Inhalte nach gar nicht verschieden ist von dem, was der gesunde Menschenverstand und jedes edle Herz täglich zu seinem Inhalte macht und in sich bewegt; 2) in dem Streben nach dem Beweis, dass die Philosophie ganz und gar in das praktische Leben eingreift, dass sie durch und durch religiös und ethisch ist.

Sey es erlaubt, über diese beiden Punkte ein Näheres zu bemerken, wie sie ja wirklich auch auf das Interesse eines jeden Menschen Anspruch machen können.

Die Philosophie zehrt noch immer von dem stolzen Satz des Cicero: „philosophia paucis contenta est judicibus“ d. h. auf deutsch: „die Philosophie ist nur für

---

dienst, bei diesem Versuche, wenn auch nicht das Ziel erreicht, doch die Bahn eröffnet zu haben, auf der es allein zu erreichen ist. Wir müssen behaupten, dass das Grundprincip der Hegel'schen Philosophie: die Entwicklung des Denkens aus sich selbst als aus seiner immanenten Nothwendigkeit der allein wahre Begriff der Philosophie ist, dass jedes andere Streben hinter dem Begriffe zurückbleibt, d. h. gar nicht philosophisch ist, und dass also nicht Hegels Princip (das Substantielle seiner Philosophie), sondern nur die Durchführung desselben (die Deduction) d. h. die Form und Methode, die er zum Principe macht, das Mangelhafte ist; dass aber andrerseits grade seit und durch Hegel jedes formlose Philosophiren schlechthin unmöglich geworden, und mithin das Interesse aller philosophischen Thätigkeit fortan nur darum sich drehen kann, die absolute Methode jener Entwicklung zu finden, ein Ziel, zu welchem die Hegel'sche Philosophie den Weg gewiesen, und eben deshalb den nothwendigen Durchgangspunkt bildet.“

Wenige und ist mit einer kleinen Zahl Beurtheiler zufrieden." In einem gewissen Sinn ist dieser Satz des Cicero wahr und wird immer wahr bleiben. In welchem gewissen Sinn? Gott hat nun einmal die Menschen mit verschiedenen Anlagen und Neigungen geschaffen; nicht Jeder kann, nicht Jeder mag Alles. Daher entstehen die verschiedenen Berufsthätigkeiten unter den Menschen. Es kann z. B. nicht Jeder ein Dichter und Künstler werden, weil nicht Jeder ein Dichter und Künstler von Natur ist. Um nun die Philosophie als ganz specifische Wissenschaft zur besonderen ausschliesslichen Berufsthätigkeit zu machen, dazu ist auch eine ganz besondere Natur in einem Menschen erforderlich, die kein Mensch sich selber geben kann, so wenig wie ein Dichter und Künstler sich seine Natur durch einen eigenen Willensact verschaffte. Es könnte nun stossen, wenn gesagt wird, dass die Philosophie wohl die höchste Form des menschlichen Geistes ist und mit die reichsten Anlagen des Geistes verlangt; aber dadurch wird sich kein vernünftiger Mensch stossen lassen, da er sogleich festhält, dass nicht der Philosoph selbst sich diese Natur gab. Ueberhebt sich in Folge dieser Natur ein Philosoph über Andere, als wäre er als Mensch deshalb mehr als Andere, so kann man ihn eben nur verachten und sagen, dass er seine Natur missbraucht. In dem Gesammtleben der Menschen ergänzen sich Alle gegenseitig, und kein Mensch ist da mehr als ein anderer, wenn auch seine geistigen Fähigkeiten sehr viel grösser sind, als die Anderen. Es kommt darauf an, dass Jeder seine Anlagen vollständig ausbildet und anwendet, seinen Beruf als wirklich seinen, d. h. in ihm wirklich angelegten, ergreift und ausfüllt, dann ist die Harmonie des Ganzen da, und in der Harmonie ist bekanntlich jeder Ton gleich wichtig und nothwendig. — Die eigenthümliche Natur des Philosophen

besteht darin, dass er einerseits in seinem Gemüth ganz den Ideen lebt, (aber das kann Jeder und soll Jeder), dass er aber andrerseits getrieben wird, Alles, was er anschaut und denkt, in der Form reiner Begriffe darzustellen, so wie besonders drittens dieses Angeschaute und Gedachte, das nicht dieses oder jenes Einzelne betrifft, sondern Alles, das Gesammte, in einem innern und systematischen Zusammenhange darzustellen. Dieses systematische Bewusstseyn ist des Philosophen eigenthümliche Natur. Der Philosoph hat somit einerseits eine ganz universelle Natur (es giebt nichts, was ihn nicht interessirt), andrerseits die, Alles in den reinen Gedanken erheben zu müssen (alles Empirische, Angeschaute, Vorgestellte löst er auf in die Form des Begriffs, der diesem zu Grunde liegt) und endlich ruht er nicht, bis er Alles in einen innern logischen Zusammenhang bringt. Das ganze Weltall ist ihm Ein grosses vernünftiges und weil vernünftiges darum auch zu erkennendes Ganze*). Die Philosophie schlingt um Alles und um alle Wissenschaften ihr diamantnes Netz der inneren Einheit und Zusammengehörigkeit, sie ist nicht eine Wissenschaft neben anderen Wissenschaften, sondern die Einheit der Ideen aller Wissenschaften. — „Sie ist die Seele aller Wissenschaften, hebt alle empor, treibt alle weiter. Ohne Regsamkeit erschlaffen die einzelnen Wissenschaften, diese erhalten sie durch den Begriff, der von der Philosophie ausgeht, die die Wissenschaften in ihr Eigenthum verwandeln, sowie sie wie-

*) Besonders diese dritte Eigenschaft, dass der Philosoph Alles in einem innern logischen Zusammenhang darzustellen sich bemüht, trennt ihn von dem Publikum. Denn durch diese Eigenschaft entsteht die Form der Darstellung, dass erst am Schluss eines Werks der Anfang klar wird und diese Form ist so sehr ermüdend und ungeduldig machend.

derum von ihnen ihre Nahrung, Materie und Reichthum erhält"*). Mit dieser besonderen Natur der Philosophie ist es nun verbunden, dass sie sich, da der reine Begriff immer das Schwerste ist und gleichsam von der sinnlichen Welt und Vorstellung Abschied nimmt, sobald sie sich für sich in ihrem wahren Element erfasst, über die gewöhnliche Sprache erhebt. Dadurch wird sie, in dieser neuen Form ihrer Sprache, den Meisten ziemlich unverständlich, und Cicero hat daher Recht, wenn er sagt, dass sie (als solche) mit wenigen Beurtheilern zufrieden ist und fürlieb nehmen muss. Es ist ja überall so, dass Gleiches nur von Gleichem ganz vollständig und recht beurtheilt werden kann.

Aber der menschliche Geist ist nur Einer und die Wahrheit ist nur Eine; es giebt wohl viele Gaben, aber es ist nur Ein Geist, und so wäre es ein innerer Widerspruch, wenn die Philosophie sich eine aparte Wahrheit aneignen wollte oder eine aparte Wahrheit wäre. Nur in der Form hat sie etwas Eigenthümliches, ihr Inhalt aber ist nicht verschieden von dem Inhalt der Religion, von dem Inhalt, den jede tiefe menschliche Brust in sich bewegt, und daher muss sie auf das Kräftigste dafür sorgen, dass jeder Mensch das erfahre, und deshalb muss die Philosophie den Satz des Cicero, „dass sie mit wenigen Beurtheilern zufrieden ist", wiederum ganz zu nichte machen, indem sie ihre Resultate, die Resultate ihrer Forschungen, auch in gewöhnliche fassliche Sprache einkleidet und dem gesammten gebildeten Publicum zum Genusse giebt. Daher das Motto oben: „Philosophie ist

*) Was sonst Philosophie an ihr selber sey, kann nicht vor, noch ausser ihr erklärt oder gelernt werden; denn sie ist nur in ihrer Entwicklung und in dem Wissen von ihr.

ihrer Natur nach fähig allgemein zu seyn; denn ihr Boden ist das Denken und. eben dadurch ist der Mensch Mensch." Die Philosophie ist daher schlechthin neidlos, der wahre Philosoph schlechthin menschlich und human, Feind von allem Aparten und sich nicht überhebend über Andere. Es wird ihm nur so schwer, seine Sprache zu ändern. Dies thut er so ungern, weil die Anstrengung dabei so ungeheuer, die Resignation dabei so gross ist*). Wer einmal Philosoph von Natur ist, der (und das kann ihm Keiner übel nehmen) spricht und schreibt am liebsten in der Sprache der reinen Philosophie, und fühlt sich beengt, wenn er das nicht darf, wie der Fisch, welcher in einem grossen Meer zu leben gewohnt ist, sich darin wohler fühlt, als in einem kleinen Teich. Wenn man gar meint, dass es dem Philosophen eine Erholung und ein Leichtes seyn müsse, populär zu sprechen und zu schreiben, so ist das eine grosse Täuschung — ganz wohl fühlt sich der Philosoph nur, wenn er in seiner schwierigen d. h. dem reinen Gedanken vollständig adäquaten Sprache spricht und schreibt. Das wird ihm leicht, denn das ist seine Natur, darin ist er zu Hause. —

Aber ferner nun, wie man und mit Recht den Menschen für keinen ganz durchgebildeten anerkennt, der nicht mit Jedermann umzugehen versteht, so ist auch der Philosoph kein ganz durchgebildeter, der nicht auch ganz populär sprechen und schreiben kann. Der Philosoph soll auch populär sprechen und schreiben können, und er soll es aus Respect vor dem Publikum auch wollen. Die grössten Philosophen, die wir gehabt haben, verstanden es

*) Daher giebt es auch keine grössere Anstrengung des Geistes, als die ist, vor der akademischen Jugend Vorlesungen über Philosophie zu halten.

denn auch neben der höchsten, speculativsten und abstrusesten Form innerhalb ihres esoterischen Philosophirens, ganz wunderbar einfach und populär zu schreiben. Sie waren wahrhafte Muster zugleich auch des einfachsten Styls. So Platon an so vielen Stellen seiner Dialogen, so Aristoteles durchweg partienweise in seinen Werken, so Kant in seinen kleinen Abhandlungen, so Fichte, in seiner Wissenschaftslehre für Nicht-Philosophen vollends unverständlich, in seinen populären Schriften dagegen, seinen Reden an die deutsche Nation, seiner Bestimmung des Gelehrten u. s. w., Meister der schönsten und einfachsten Sprache, so Schelling, wie meisterhaft schön und einfach in seiner Abhandlung z. B. über das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur, so Hegel (glaubt es), wie unübertrefflich populär, einfach und verständlich, wenn sein Bewusstseyn sich dem gebildeten Publikum als solchem zuwendet, was er in den meisten seiner Schriften auf jeder Seite fast einmal thut.

Hier ist der Punkt, wo man sich über die Verfassung der Hegel'schen Werke ganz klar werden muss. Davon hängt Alles ab, besonders der Werth und die Wahrheit dieses Unternehmens. Hegel hat durchaus die Ansicht, wie das Motto auch angiebt, dass die Philosophie bestimmt sey allgemein zu seyn, für jeden Gebildeten zu seyn, weil das Wesen des Menschen überhaupt das Denken ist, und deshalb hat er sich wie bisher kein Philosoph Mühe gegeben, populär zu sprechen und hat das mit unendlichem Talent gethan. Gut, dann sind ja aber auch seine Werke verständlich und Jedermann müsste sie lesen können. Nein, es giebt gar keine schwierigeren Werke auf der ganzen Welt, als die von Hegel. Aber daran ist er nicht Schuld, sondern die Philosophie selbst, die in ihrer reinen Gestalt das Schwierigste ist, was es giebt, und in Hegel eben bis-

her die höchste und reinste Gestalt gefunden hat. Das weiss er von sich selbst. Dabei hat er nun die feste Ueberzeugung, dass die Philosophie dennoch allgemein sey, von jedem freien Manne, der dazu die Vorbedingungen erfüllt, begriffen werden könne. Dabei hat er ferner den heissesten Wunsch, allgemein verstanden zu werden, wird öffentlicher Lehrer. Dabei hat er wie Keiner von früh an sich geübt, als Hauslehrer, als Gymnasiallehrer, als Docent, die schwierigsten Gedanken durch neue und vielfache Wendungen, durch Beispiele, durch Bilder u. s. w. anschaulich zu machen. Hat er nun den Gedanken in reiner philosophischer Form abgehandelt, wo er so schwierig ist, nicht weil er schwierig ist, sondern weil der Gedanke in solcher Form an und für sich schwierig ist, so steigt er herab, wie er sich ausdrückt, zur Vorstellung, d. h. zum gebildeten Bewusstseyn, und da wird er für Jedermann verständlich. Und der Inhalt ist da ganz derselbe, wie vorher in seiner schwierigen Darstellung. Nehmen wir ein Bild, um das anschaulich zu machen. Stellen wir uns vor, dass ein Terrain von vielen Meilen vor uns liegt und wenn wir eine Meile gegangen sind, so kommt ein breiter Fluss, bei dem wir, weil keine Brücke darüber geht, wieder umkehren müssen. Nach einer Meile käme etwa wieder ein Fluss u. s. w. So sind die Hegel'schen Werke. Und weil sie so sind, gesetzt, dass unter 400 Seiten 200 zerstreut ganz verständlich sind, so werden auch diese 200 nicht gelesen, weil die andern 200 unverständlich sind. Soll darum nun das Verständliche bei Hegel, wo es die tiefsten Interessen betrifft, nicht Eigenthum der deutschen Nation werden? Und des allgemein Verständlichen bei ihm ist so viel, dass das, was der Herausgeber davon in den 4 Bänden dieses vorliegenden Werkes bekannt macht, bei weitem nicht Alles ist. Denn Alles muss sein Maass haben und

namentlich musste die Einheit der Idee entscheiden, weil sonst wieder der ganze Zweck zerstört worden wäre. Eine solche Arbeit, eine allgemein zugängliche Brücke zwischen Hegel und dem gebildeten Publikum zu schlagen, könnte wohl als eine ganze Lebensaufgabe eines jetzt lebenden deutschen Philosophen bezeichnet werden, jedenfalls aber muss sie als eine nothwendige Vorbedingung in der Lebensaufgabe aller jetzt lebenden deutschen Philosophen ohne Ausnahme betrachtet werden. Man muss sich über die Situation ganz klar seyn. Ein neues philosophisches System als herrschendes existirt seit Hegel ja noch nicht. Alle jetzt lebenden Philosophen ohne Ausnahme sind Epigonen und sind ohne irgend eine Beziehung auf Hegel gar nicht denkbar oder realiter vorhanden; entweder ein jetzt lebender Philosoph bekämpft Hegel, oder setzt ihn weiter fort, oder baut ihn aus; befruchtet sind alle durch ihn und nehmen Stellung zu ihm ein. Ihn ignoriren kann Keiner. In jeder Beziehung ist es aber nothwendig, dass Hegel, der entweder bekämpft wird, oder weiter fortgesetzt wird, von dem Publikum gekannt sey, welches die heute lebenden Philosophen belehren wollen. Jeder rechtschaffene Professor der Philosophie und philosophischen Wissenschaften, der heute auf einem deutschen Katheder sitzt, wird dieses einräumen und wünschen. Schon allein unserer studirenden Jugend gegenüber ist es also Pflicht, auf Hegel hinzuweisen, und da muss vor Allem ihnen der Muth eingeflösst werden, dass sie werden Hegel mit der Zeit verstehen können, und dafür muss vor Allem wieder ihnen gezeigt werden, dass Hegel ein bewundrungswürdiges Talent besitzt, auch ihr ganz unmittelbares gebildetes Bewusstseyn anzufassen, damit sie Vertrauen zu ihm als Lehrer gewinnen.

Dies thut namentlich dieser vorliegende zweite Theil die-

ses Werkes. Erstens allgemein genommen alle Facultäten ohne Ausnahme in ihrer rein menschlichen Beziehung, die Philosophie der Weltgeschichte umfasst uns ja Alle. Oder Jemand ist Theologe, es ist grade die Religion, die Hegel bei allen Völkern zur Hauptsache macht. Oder Jemand ist Philologe, das Epos, die Tragödie, der Homer u. s. w. sind von Hegel mit besonderer Meisterschaft überall abgehandelt. Oder Jemand ist Jurist, das Recht in der römischen Welt ist von Hegel vielleicht zum ersten Mal auf seine principielle Entstehung zurückgeführt. Es ist keine Branche, worin nicht ein Jeder Bedeutendes fände und zwar einfach vermittelst seiner modernen Bildung, ohne specielle philosophische Studien gemacht zu haben. Jeder wird hier einräumen, dass Hegel es verstanden hat, auch populär zu schreiben, und dies Bewusstseyn zu erwecken thut noth, abgesehen von dem praktischen Nutzen darin, schon deshalb, damit erkannt werde, dass Hegel es ernsthaft gemeint habe mit dem vorangestellten Motto, dass die Philosophie die Aufgabe habe, allgemein zu seyn, dass die Philosophie nicht hochmüthig und exclusiv ist und dass Hegel ein wirklich ganz durchgebildeter Mann gewesen ist. So lange das Publikum in dem Glauben belassen wird, dass die Philosophie etwas Apartes vorhabe, wird es nie von ihr Notiz nehmen; so lange nicht thatsächlich bewiesen wird, dass Hegel überall auch zu dem unmittelbaren Bewusstseyn spricht, wird das Publikum nie von ihm Notiz nehmen. Mit dem fixirten Ausdruck „Hegel ist absolut unverständlich" hat man in dummer Weise oder in böswilliger Hegel absolut vom Publikum abgetrennt. Man muss einmal einen Punkt gleich von vornherein zum Beweis bieten, wie Hegel sich an das unmittelbare Bewusstseyn zu wenden versteht und in welcher Sprache. So beginnt er sein Werk über die Religionsphilosophie mit folgenden Worten:

„Zuerst ist im Allgemeinen daran zu erinnern, welchen Gegenstand wir in der Religionsphilosophie vor uns haben und welches unsere Vorstellung von der Religion ist. Wir wissen, dass wir uns in der Religion der Zeitlichkeit entrücken und dass sie diejenige Region für unser Bewusstseyn ist, in welcher alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens. Wodurch der Mensch Mensch ist, ist der Gedanke überhaupt, der concrete Gedanke, näher dies, dass er Geist ist; von ihm als Geist gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, auf seinen Willen beziehen, aus. Aber all diese mannichfachen Gebilde und weiteren Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Thätigkeiten, Genüsse, Alles, was Werth und Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewusstseyn, Gefühl Gottes. Gott ist daher der Anfang von Allem und das Ende von Allem; wie Alles aus diesem Punkte hervorgeht, so geht auch Alles in ihn zurück; und eben so ist er die Mitte, die Alles belebt, begeistet und alle jene Gestaltungen in ihrer Existenz, sie erhaltend, beseelt. In der Religion setzt sich der Mensch in Verhältniss zu dieser Mitte, in welche alle seine sonstigen Verhältnisse zusammengehen, und er erhebt sich damit auf die höchste Stufe des Bewusstseyns und in die Region, die frei von der Beziehung auf Anderes, das schlechthin Genügende, das Unbedingte, Freie und Endzweck für sich selber ist. Die Religion als die Beschäftigung mit diesem letzten Endzweck ist darum schlechthin frei und ist Zweck für sich, denn in diesen Endzweck laufen alle anderen Zwecke

praktische Leben einzugreifen, so muss sie ganz natürlich auf sich den Vorwurf laden, dass sie irreligiös, unmoralisch und unpraktisch ist. Und bekanntlich wird der Philosophie von allen Seiten dieser Vorwurf gemacht, obwohl er durchaus unbegründet, fade und ungerecht ist.

So viel über die Stellung der Philosophie zum Publikum im Allgemeinen.

Hegel hat leider nicht wie Fichte Zeit gewonnen, sich in Schriften an das gebildete Publikum zu wenden, was sehr zu bedauern ist. Hätte er wie Fichte Reden an die deutsche Nation, über die Bestimmung des Gelehrten u. s. w. geschrieben, er würde sie in einem eben so einfachen, populären und grandiosen Styl geschrieben haben wie Fichte. So giebt es denn keine Schrift bei Hegel, die durchweg populär ist und diese muss erst geschaffen werden, da Hegel seiner Natur nach hinreichend populär ist und alle seine Schriften von populären Darstellungen durchwebt sind.

Hier nun, in diesem vorliegenden zweiten Theil, welcher Hegels Ansicht über die Weltgeschichte in seinen eigenen populären Worten darstellt, ist, was die Gegenstände, den Inhalt betrifft, überall das Bewusstseyn eines jeden Gebildeten von vornherein zu Hause, und nur die Form des schon Bekannten ist neu. Da nun ausserdem die Weltgeschichte nicht ein specieller Punkt des Wissens, sondern der allgemeinste und umfassendste, ausserdem ein durchaus einheitlicher ist, so ist für den Zweck, jeden Gebildeten ohne Schwierigkeit und zu seinem unendlichen Genusse mit Hegels Weltanschauung zunächst im Grossen und Ganzen bekannt zu machen bisher wohl nichts Planvolleres erschienen, als dieser hier vorliegende zweite Theil, und diesen Lohn, der ja kein egoistischer ist, möchte der Herausgeber für seine allerdings sehr mühevolle vieljährige Arbeit gerne erndten.

Heute, 23 Jahre nach dem Tode Hegels, sind denn auch die Leidenschaften ihm gegenüber so ziemlich verstummt. Er ist nunmehr in diejenige erforderliche Entfernung gerückt, wo wieder ein objectives unbefangenes Urtheil über ihn möglich wird, und man findet jetzt wohl wieder Gehör, wenn man bittet, sich vor Hegel nicht zu fürchten und ihn mal wieder unparteiisch zu betrachten, wenn auch nicht als Mann des geschlossenen Systems, so doch als Mann der umfassendsten grossartigsten Anschauungen, und wie Stahl sich ausdrückt, „als wissenschaftlichen und sittlichen Förderer unseres Zeitalters in ausgedehnten Gebieten, als Träger unserer Zeit und ihres Wendepunkts, als einen der ersten und bedeutendsten Vertreter bei vielen und gewichtigen sittlichen und politischen Wahrheiten." Alle gebildeten Männer der deutschen Nation, welche schon längst in Amt und Würden sind und es in Folge von Zufälligkeiten bisher nicht haben erreichen können, sich mit Hegels Weltanschauung bekannt zu machen, werden sicherlich in diesem Werke eine so bequeme und übersichtliche erste Anleitung dazu finden, dass, wüssten sie dies, sie sich vielleicht beeilen würden, das nachzuholen, was entweder das Vorurtheil gegen Hegel, oder Mangel an Zeit oder die immense Schwierigkeit seiner Werke ihnen zu erreichen bisher unmöglich machte. Es soll sogleich ein Näheres über den Inhalt dieses Werks gesagt werden, wenn nur vorher verhütet ist, dass nicht angenommen werde, es sey die Herausgabe dieses Werkes bloss auf die schon in Amt und Würden Stehenden berechnet.

Weshalb nämlich die Gebildeten, welche schon in Amt und Würden sind, sich so wenig mit Philosophie beschäftigen, das kommt daher, weil sie nicht, während sie noch auf Universitäten waren, die Schwierigkeiten überwinden

lernten, die ihnen nicht die Philosophie selbst, sondern die philosophische Terminologie entgegenstellte. Der Unterschied eines Gebildeten und eines Philosophen ist nemlich, wie schon oben erwähnt wurde, eigentlich nur die Form, die Terminologie. An und für sich ist ja der ganze Inhalt der Philosophie in dem Bewusstseyn eines jeden Gebildeten, besonders eines Protestanten, vorhanden. Aber der Inhalt ist in dem gebildeten Bewusstseyn nur unmittelbar vorhanden oder in Form des Räsonnements oder der Geistreichigkeit, dabei zugleich auch ausgeweitet durch die Fülle von Anschauungen und Erfahrungen und erfasst in allen möglichen Gesichtspunkten des eigenen Urtheils. Die Philosophie besteht nun darin, dass sie dieses ganze gebildete Bewusstseyn zu einem neuen Object für das Bewusstseyn macht, es sich als ein Fremdes gegenüberstellt, die bekannte Sprache als eine nicht bekannte und erkannte ansieht, und wieder ganz von vorne an beginnt, als wüsste man noch gar nichts. Wenn nun die durch das Grossgewordenseyn in der deutschen Muttersprache Einem schon bekannte Sprache, als z. B. Seyn, Werden, Begriff, Idee, Ansichseyn, Fürsichseyn, Andersseyn, immanent, unmittelbar, Gefühl, Anschauung, Vorstellung, Gedächtniss, Verstand, Vernunft, wahr, Einheit, abstract, concret, Entwicklung, Begriff, Urtheil, Schluss, Moment, Dialectik, Speculation, Glauben, Wissen und tausend andrer solcher jedem gebildeten Bewusstseyn ganz bekannte Worte auf einmal zu ganz unbekannten herabgesetzt und neues Object für das Denken werden*), so ist es einleuchtend,

*) Dadurch werden diese Ausdrücke erst Begriffe und um die handelt es sich in der Wissenschaft. Hegel sagt in dieser Beziehung in der Vorrede p. 44 zu seiner Phänomenologie des Geistes. „Worauf es bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist, die Anstrengung

dass die Erklärung dieser Worte in der Philosophie (denn die Philosophie erklärt sie, indem sie sie begreift) nicht eine Tautologie enthalten kann, als z. B., Seyn ist Seyn, Werden ist Werden, Begriff ist Begriff, Aufmerksamkeit ist Aufmerksamkeit u. s. w., sondern neue Ausdrücke, neue Worte im Prädicate hat, und durch diese neuen Worte, welche durch die Explication der Begriffe in der Philosophie erforderlich werden, entsteht die sogenannte eigenthümliche philosophische Terminologie, welche dem gebildeten Bewusstseyn selbstverständlich, so wie es steht und geht, nicht bekannt ist. Dass der Philosoph, um so bekannte Worte, wie z. B. Entwicklung oder Werden, klar zu machen, stundenlange Untersuchungen gebraucht, scheint dem gebildeten Bewusstseyn unbegreiflich, Wortklauberei*), und die Sprache in der Explication gesucht und apart. Wenn Hegel sagt: „Die Aufmerksamkeit ist die abstract identische Richtung des Geistes im Gefühl, wie in allen andern seiner weiteren Bestimmungen, ohne welche nichts für ihn ist" und Daub in seiner Anthropologie 14 Seiten nöthig hat, um diese Definition

---

des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen z. B. des Ansichseyns, des Fürsichseyns, der Sichselbstgleichheit u. s. f.; denn diese sind solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als diese. Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff." — Diese Enthaltsamkeit, wie sie das ganze Wesen des philosophirenden Geistes ausmacht, ist aber zugleich das, wozu sich der menschliche Geist, besonders bei seiner reichen modernen Bildung, am schwierigsten entschliesst.

*) Dies ist der beliebte Ausdruck derer, die von Philosophie nichts wissen, gegen die Philosophie.

klar zu machen und alle Philosophen über dieses wichtigste Moment in der Natur des theoretischen Geistes stundenlange Vorträge halten, schliesslich aber noch versichert werden kann, dass diese Definition der Aufmerksamkeit von Hegel schlechthin in jedem Buchstaben vollendet ist und ganz das Wesen der Aufmerksamkeit erschöpft, was Jedem leicht klar gemacht werden könnte, so wird man vielleicht sagen, so viel Kraftaufwand sey höchst überflüssig und gesucht. Die Philosophie sagt nun aber nicht nur, dass dies nicht überflüssig und gesucht sey, sondern dass ein solcher Begriff, wie z. B. Aufmerksamkeit, gar nicht einmal für sich allein ordentlich abgehandelt werden kann, sondern erst durch die Totalität der ganzen Lehre des theoretischen Geistes erkannt werden könne*). Indess hier soll ja nicht gelehrt werden, was Philosophie ist, sondern es sollte nur einleuchtend gemacht werden, dass die Philosophie eine eigene Terminologie bilde, die nicht jedes Bewusstseyn, wie vertraut**) es auch sonst mit der deutschen

---

*) Dies ist der Fall in Folge des oben erwähnten „systematischen Bewusstseyns", wonach es für den Philosophen nichts Einzelnes giebt, was wäre ohne Beziehung auf die Totalität, oder verstanden werden könnte, wenn nicht das Ganze verstanden ist.

**) Das Meiste wird ja im Leben angewandt, ohne dass es erkannt ist, vor Allem aber unsere Muttersprache. Die Muttersprache liegt uns nemlich zu nah, und es ist Natur des Menschen, dass er sich um das am wenigsten bekümmert, was ihm nahe liegt. Daher das höchst tiefsinnige und bezeichnende Wort „es ist nicht weit her, er ist nicht weit her" oder „der Prophet gilt am wenigsten in seinem Vaterlande." Jeder Act des Erkennens beruht darauf, dass man den Gegenstand, den man erkennen will, zuerst sich gegenüberstellt, von sich entfernt. Da nun das Ferne und Fremde von selbst schon Einem gegenüber steht, so wird es daher auch leichter erkannt. Sehr gut spricht darüber, wie sich „jene umgekehrte Kurzsichtigkeit, welche wohl entfernte Punkte, aber nicht die ganz naheliegenden

Sprache ist, von selbst, so wie es steht und geht, inne hat. Im Grunde hat ja jeder Mensch, jeder Schriftsteller wenigstens, seine eigene Sprache, woher das französische Wort: le style c'est l'homme. Will man also mit einem Schriftsteller sich vertraut machen, so muss man seine Sprache studiren*). Daher besteht die Gewissenhaftigkeit in den Vorträgen über Philosophie auf Universitäten darin, einerseits bis zu einer fast pedantischen Gewissenhaftigkeit in dem Vortrag keinen Ausdruck der Bildung, welcher philosophisch erfasst ganz neu und unbekannt ist und wird, zu gebrauchen, ohne ihn zu erklären, und allen Fleiss darauf zu verwenden, dass die Sprache der modernen Philosophie verstanden wird. Es ist unglaublich, was hierin gesündigt wird. Es ist ja nun einmal gewiss, dass mit Hegel und besonders nach seinem Tode durch die Macht seiner Philosophie mit seiner Terminologie die ganze wissenschaftliche deutsche Sprache geschwängert worden ist, so dass in allen Vorträgen über speculative Gebiete, wie Dogmatik**), Ethik, Religionsphilosophie u. s. w. diese Termi-

---

wahrnehmen lässt, im geistigen Sinne am Menschen vorzüglich rücksichtlich der Kenntniss seiner Muttersprache offenbart" Pott in seinen etymologischen Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen u. s. w. Ist das schon in etymologischer Beziehung der Fall, wie viel mehr in Bezug auf die Worte als Begriffsbestimmungen!

*) Hegel sagt beim Pythagoras: „Man muss damit anfangen, Gedanken Anderer auffassen zu können; es ist das Verzichtleisten auf eigene Vorstellungen und dies ist überhaupt die Bedingung zum Lernen, Studiren."

**) Viele Theologen meinen ja freilich, dass die Theologie ohne Philosophie studirt werden könne. Wo bleibt denn aber Schleiermacher? Oder wollen wirklich theologische Professoren die Theologie-Studirenden dazu auffordern, Schleiermacher zu ignoriren? Oder wollen wirklich theologische Professoren die Theologie-Studirenden

nologie fortwährend herrscht. Bei Vorträgen über Dogmatik, Ethik, Religionsphilosophie u. s. w. hätte der Docent das Recht zu verlangen, dass kein Studirender solche Vorlesungen belege, ohne vorher soweit Philosophie studirt zu haben (Einleitung in die Philosophie, Geschichte der Philosophie), dass er mit der philosophischen Terminologie im Grossen und Ganzen vertraut ist. Das geschieht aber nicht, und so werden solche Vorlesungen nicht nur nicht gehört, ohne dass sie verstanden werden (das wäre das Schlimmste noch nicht, denn etwas nicht verstehen ist schon eine bedeutende Lehre und ein mächtiger Anstoss zum Fortschritt), sondern die Zuhörer bilden sich ein, dass sie sie verstehen, und das ist ein entsetzliches Unglück für die Jugend. Wenn Jemand von der Schule kommt und Student wird, so weiss er (das Wort wissen im wissenschaftlichen d. h. seinem einzigwahren Sinne genommen) grade noch gar nichts. Aber alle Methode ist aus dem akademischen Studium verschwunden. Es ist doch einleuchtend, dass, wenn Jemand Student wird, er sich baldmöglichst zu befähigen suchen müsste für das Verständniss, für das Hörenkönnen der speculativen Wissenschaften, als da sind: Logik und Metaphysik, Geschichte der Philosophie, Philosophie der Geschichte, Anthropologie und Psychologie, Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie, Dogmatik, Ethik, Aesthetik, Naturphilosophie, Pädagogik. Das erste Mittel zu einer solchen Befähigung wäre eine Vorlesung unter dem Titel „Einleitung in die Philosophie". Bei einer solchen Vorlesung ist auf Seiten der Zuhörer und des Docenten von vornherein ein ganz wahres Verhältniss*); der

auffordern, Rothe's Ethik zu ignoriren? Kann die aber ohne Kenntniss Schleiermachers und Hegels verstanden werden?

*) Ein solches wahres Verhältniss ist sehr selten. Es gehört viel Muth, viel Talent, viel Tact dazu, in Vorlesungen über Philo-

Zuhörer zeigt an, dass er von Philosophie noch nichts wisse, der Docent hat die Pflicht und das Glück so zu verfahren, als ob der Zuhörer von Philosophie noch gar nichts wisse. In einer solchen Vorlesung muss erstens eine vorläufige Erklärung aller derjenigen philosophischen termini gegeben werden, mit denen die philosophische Sprache vorzugsweise operirt; zweitens eine Uebersicht der Geschichte der Philosophie mit Angabe ihrer Bedeutung für das Studium der Philosophie überhaupt, ihrer Hauptepochen, ihrer besondern Schwierigkeiten, ihrer Hülfsmittel; drittens eine systematische Uebersicht aller Wissenschaften in ihrem inneren Zusammenhange, damit erkannt werde, welche Wissenschaften es überhaupt giebt und besonders welche Stellung sie zu einander einnehmen; was man Methode des akademischen Studiums genannt hat. Und da es in der Wissenschaft überhaupt darauf ankommt, die Täuschung zu entfernen und den Eigendünkel zu vernichten, die Studirenden dahin zu bringen, dass sie sich selbst aufrichtig gestehen, dass sie noch nichts wissen, so müsste darauf ein philosophisches Buch wie ein alter Classiker Wort für Wort unter Leitung des Docenten von den Zuhörern interpretirt werden. Dann würde die Welt der Redensarten und philosophischen unverdauten Floskeln ein Ende haben, und es würde ein für alle Mal die Erfahrung gemacht seyn, welch ungeheure Anstrengung ein philosophisches Studium mit sich bringt und wie schwer und ernst jede Wissenschaft ist, wenn sie um ihrer selbst willen ge-

---

sophie vor Studenten ganz wahr zu seyn. Ei, wird man sagen, was ist das für ein eigenthümliches Geständniss! Aber dennoch nochmals, es gehört viel Muth, viel Talent, viel Takt dazu, in Vorlesungen über Philosophie vor Studenten ganz wahr zu seyn. Denn es soll ihnen ja gesagt werden, dass sie nichts wissen, sonst ist man kein wahrer Lehrer der Philosophie.

trieben wird. Wie ist es aber jetzt? Ganz ohne Plan kommt die Jugend von den Gymnasien auf die Universität. Entweder es wird gar kein philosophisches Colleg gehört oder ein ganz beliebiges. Es kommt vor, dass die Geschichte der neueren Philosophie oder der sogenannten christlichen Philosophie belegt wird, ohne dass vorher die Geschichte der alten Philosophie gehört war, ja es kommt vor, dass Metaphysik, Ethik, Religionsphilosophie, Dogmatik belegt werden, ohne dass vorher irgend ein sonstiges philosophisches Colleg gehört war*). Das ist das grösste Unglück der Universitäten, diese Planlosigkeit. Hätte da nicht der Staat ein Recht, zu verlangen, dass, wie Schleiermacher in seiner Schrift über die Universitäten das schon verlangt, jeder Studirende das erste Jahr lediglich Philosophie studiren**) müsse, und zwar zuerst Einleitung in die

*) Es ist einleuchtend, dass solche Vorlesungen denn auch nicht verstanden werden. Der Herausgeber erinnert sich, wie in einem Semester ein Student bei ihm eine Vorlesung über speculative Ethik hörte und zu gleicher Zeit über Dogmatik bei einem seiner Collegen, der als speculativer Theolog durch die neuere Philosophie, besonders durch Schleiermacher und Hegel gebildet ist und selbstverständlich also in einer Vorlesung über Dogmatik sehr schwer zu verstehen seyn wird. Dieser Student hospitirte in demselben Semester in einer andern Vorlesung des Herausgebers, die er über Einleitung in das Studium der Philosophie hielt und zwar in einer Stunde, in welcher der Begriff „unmittelbar" abgehandelt wurde. Nach dieser Stunde kam der Student zu dem Herausgeber und gestand ihm, dass ihm das Alles ganz neu gewesen sey, was er in der Stunde gehört habe, was sehr begreiflich ist, da der Ausdruck „unmittelbar", „unmittelbares Bewusstseyn" ein für die Natur des Geistes ganz besonders eingreifender Begriff ist. Dabei hörte er nun Dogmatik und Ethik, die nicht zu verstehen er eben so bereitwillig gestand.

**) Philosophie selbst würde damit freilich nicht studirt werden, die kann erst wirklich von Einem studirt werden, wenn er in seinem Fach das Meiste schon absolvirt hat und sein Urtheil gereift ist; aber

Philosophie hören müsse, dann Geschichte der Philosophie und Logik und Metaphysik, daneben Vorlesungen über Geschichte, sowie über griechische und römische Classiker und die Naturwissenschaften?! Wäre das irgend ein Verstoss gegen die akademische Freiheit? Soweit ist es schon gekommen, dass Mediciner es rund heraus erklären, sie müssten bei dem Umfang ihres medicinischen Studiums auf Alles, was Philosophie und Geschichte und Classiker hiesse, von vornherein verzichten; und doch ist wissenschaftlich betrachtet das medicinische Studium als solches, ganz abgesehen davon, dass der Mediciner zugleich auch allgemeiner Mensch ist, ohne Naturphilosophie, Anthropologie und Psychologie nicht wohl denkbar. Was ist das doch mit den Gymnasien unserer Zeit, dass aus ihnen Jünglinge hervorgehen, die, sobald sie das Gymnasium hinter sich haben, ihre Classiker wie einen Ballast wegwerfen und nie wieder ansehen, Geschichte und Philosophie als Gebiete betrachten, die nicht für sie da sind?!

Es ist nun schon oft genug gesagt worden, und Alle sind darin einig, dass ein heutiges Studium der Philosophie um Hegel nicht herum kann. Hegel ist nun aber grade der schwierigste Philosoph, der je gelebt hat, eben so der umfassendste. Da es nun ausserdem seine Terminologie ist, welche die heutige höhere wissenschaftliche Sprache beherrscht, so kommt es darauf an, die Studirenden mit ihr vertraut zu machen. Es ist ungemein schwierig, Studirende dahin zu bringen, sich für Hegel zu interessiren, weil die Arbeit, sich in ihn hineinzuversetzen, so sehr viel Anstrengung und Ausdauer verlangt. Selten ereignet es sich, dass, wenn ein Studirender nur erst so weit gebracht

---

die Fähigkeit, Philosophie studiren zu können, würde durch diesen Vorschlag von Schleiermacher allgemein erworben werden.

ist, mit Hegels Anschauungen auf irgend einem Gebiete vertraut zu seyn, das Interesse für ihn und damit für die Philosophie überhaupt nicht ein für alle Mal in einem solchen sich festgesetzt hätte. Aber grade diese erste Bekanntschaft mit Hegel hervorzurufen, das ist die schwierige Aufgabe. Wie schon erwähnt, das Werk von Frantz und Hillert „Hegels Philosophie in wörtlichen Auszügen" oder Rosenkranz' kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems und andere Schriften der Art wirken erst dann, wenn schon die erste Bekanntschaft mit Hegel vorangegangen ist. Vorlesungen über Hegel und seine Philosophie allein sind für die Studirenden im Allgemeinen zu speciell*), die schon viel leisten, wenn sie eine Vorlesung über die Geschichte der Philosophie hören, die dann aus Mangel an Zeit in der Regel nur bis auf Hegel geht. In Erwägung dieser Verhältnisse möchte nun schwerlich für die Studirenden, um sich im Grossen und Ganzen mit Hegel bekannt zu machen, etwas Besseres und Bequemeres geliefert werden können, als dieser hier vorliegende zweite Theil von Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht. Er bietet nemlich nirgends erhebliche Schwierigkeiten, und da er die höchste Form des Geistes enthält, nemlich die Weltgeschichte, wo alle übrigen Offenbarungen des Geistes in ihrem geschichtlichen

*) Der Herausgeber hält allerdings solche Vorlesungen, und wenn auch nur vor einer kleinen Anzahl, so bleibt der Lohn doch nicht aus. Daneben lässt er die Zuhörer ein Werk von Hegel Wort für Wort interpretiren. Diese Erfahrung hat ihn gelehrt, dass es das beste, ja eigentlich das definitiv einzigste Mittel ist, wirkliches selbstständiges Studium in der Philosophie hervorzurufen. Es ist dabei eine ganz eigenthümliche, wenn gleich natürliche Erscheinung, welche Freude dieses Interpretiren verursacht, diese Selbstarbeit, und diese Erfahrung hat den Herausgeber veranlasst, fortan jedes Semester eine solche Interpretation eines Werkes von Hegel wenigstens anzukündigen.

Prozess zum Vorschein kommen, die Religion, die Kunst, das Recht, so eröffnet er nach allen Seiten hin für alle Fachstudien den Zugang zu den einzelnen Werken Hegels und seiner ganzen Philosophie*). Es ist dieses Werk nach der eignen Vorschrift Hegels der wahren Methode eines ächten Studiums gemäss abgefasst, wonach der Forschende wie Jemand, der eine Landschaft bereisen will, erst eine Höhe besteigt, um die Landschaft im Grossen und Ganzen zu übersehen, bevor er in die einzelnen Details der Landschaft hinabsteigt. Leider wird nun aber wohl der Titel dieses Werkes lange und vielleicht immer davon abhalten, die Bedeutung desselben in diesem Maasse so zu erkennen. Wie sollten sich wohl Studirende um eine Geschichte der Erziehung bekümmern?!

So wird denn dieser zweite Theil auch nur bei Denjenigen Eingang finden, die ein lebhaftes Interesse für die Erziehungsfrage haben, und dankbar entgegen nehmen, was ein so grosser Mann und ein so edler und herrlicher Mensch, wie Hegel es war, darüber gelehrt hat. Der Herausgeber hat wohl Ursache, seine Freude über die Aufnahme, welche der erste Theil gefunden hat, auszusprechen, da er mit einer Angst den ersten Theil veröffentlichte, dass man vielleicht überhaupt keine Notiz davon nehmen werde; für die Anerkennung des Inhalts, wenn er nur gelesen würde, fürchtete er nicht. Alle Recensionen aber ohne

*) Denn auch die, welche die Naturwissenschaften studiren, werden in der Periode der Auflösung des Mittelalters und der Nachwirkung der Reformation (im zweiten Bande dieses zweiten Theils) die so unübertrefflich schönen Untersuchungen über die Entstehung der Naturwissenschaften und den Werth der Empirie in dem zu sicher selber kommenden Geiste nach der Abstraction im Mittelalter begründet und aufgeschlossen finden.

Ausnahme, soweit sie wenigstens zu Gesicht des Herausgebers gekommen sind, sprechen ihre grosse Freude über dieses Unternehmen aus, über die Nothwendigkeit und das Fruchtbringende desselben. Sollte nicht auch gerne Jeder, welcher den ersten Theil liest, das Urtheil der „National-Zeitung vom 26. September v. J.“ über den ersten Theil unterschreiben; „Man braucht nur eine Seite dieser längeren oder kürzeren aphoristischen Sätze und Betrachtungen, dieser prächtigen Kernstellen, dieser mächtigen Gedanken-Lapidarschrift zu lesen, um wieder ganz von der alten Ehrfurcht vor dem erhabenen Philosophen durchdrungen zu seyn, vor dessen Standbild die Tollheit oder Borpirtheit der Neuzeit manchen höchst unsauberen Cancan aufzuführen beliebte — leider zu ihrer eigenen Schande.“ Und war es nicht endlich an der Zeit, durch die That zu beweisen, wie grenzenlos fade und ungerecht das über Hegel verbreitete Urtheil ist, dass über solche Fragen, wie Erziehung und Unterricht, „dieser in höheren Regionen schwebende Geist“ sich zu bekümmern nicht herabgelassen habe?! Die gebildete deutsche Nation sollte sich noch nach 23 Jahren nach seinem Tode durch solches fade, nichtswürdige Geschwätz in dieser Stellung dem edlen und ganz besonders grade für die Frage der Erziehung und des Unterrichts fühlenden und wirkenden Hegel gegenüber zum Besten halten lassen?! Besonders hat es auch den Herausgeber freuen müssen, dass einstimmig hervorgehoben worden ist, wie durchaus der Inhalt des ersten Theils für alle Lehrer, grade auch für die Volksschullehrer geeignet sey*).

*) Möchten doch die Volksschullehrer allgemein erkennen, dass es ihre Pflicht ist, solche Werke zu schätzen, welche die pädagogischen Gedanken der grössten Geister enthalten in allgemein fasslicher Weise.

Nach den günstigen Auspicien, unter denen der erste Theil Eingang gefunden hat, ist Hoffnung vorhanden, dass es diesem zweiten Theile nicht schlechter gehen wird. Er ist so unendlich viel reichhaltiger als der erste. Und doch ist Gefahr dabei. Er macht nemlich eine besondere Anforderung, die bei der herrschenden pädagogischen Richtung vielleicht auf Hindernisse stossen könnte. Der Kern in ihm ist nemlich der, dass es ein Irrthum unserer Zeit ist, zu wähnen, man könne zu irgend einem sicheren Resultate über die Frage nach der Erziehung des heutigen Menschen gelangen ohne Kenntniss der Geschichte der Erziehung. Ein weiter Umweg, wird man sagen, und ganz gegen die Gewohnheit des herrschenden pädagogischen Studiums. Ja, allerdings; aber erstens ist der kürzeste Weg nicht immer der beste und sicherste, und zweitens ist dieser Umweg überaus grossartig und schön, besonders aber ist er nothwendig und das ist die Hauptsache*).

„Was ist heilig?“ fragt Göthe einmal in einem Distichon und antwortet „das ist's, was viele Seelen zusammenbindet“. Giebt es nun aber etwas Heiligeres, als die Vorstellung, dass die ganze Weltgeschichte die Erziehung des Menschengeschlechts zur Wahrheit und Freiheit durch Gott ist, und dass alle Erwachsenen, alle Eltern und Leh-

*) Wenn es aber auch Solche giebt, welche nicht wollen, dass die Pädagogik einen höheren wissenschaftlichen Standpunkt einnehme, und leugnen, dass die Geschichte der Erziehung nothwendig sey, ebenso mithin, dass eine Philosophie der Geschichte die absolute Nothwendigkeit für eine wissenschaftliche Gestaltung der Geschichte der Erziehung sey, so verlöre nach einer anderen Seite hin dennoch dieser zweite Theil nicht seinen Werth, da er jedenfalls eine populäre Brücke zum Verständniss von Hegels Weltanschauung im Grossen und Ganzen ist und bleiben wird und kein Gebildeter sich das ausreden lässt, dass diese zu kennen eine Zierde wo nicht eine Nothwendigkeit moderner Bildung ist.

rer mitten in dieser Geschichte stehend dazu berufen sind diese Erziehung des Menschengeschlechts nach Gottes Rathschluss und Willen Hand in Hand mit Gott zu fördern? Was ist es, wodurch die Miniaturschrift von Lessing in 100 Paragraphen „die Erziehung des Menschengeschlechts" einen solchen Eindruck macht, wenn es nicht dieser eben angeführte Gedanke wäre?! Alle unsere Erziehungsgedanken und Erziehungspläne sind voreilig und steril, wenn sie nicht vorher mit dieser grossen Erziehung, dieser göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts sich beschäftigt und durch sie die Taufe erhalten haben. — In der später folgenden Einleitung zu diesem zweiten Theile werden mehrere Werke genannt, die unter dem Titel „Philosophie der Geschichte" denselben Gedanken von Lessing enthalten. Es konnten aber dort nur diese Werke bis auf Hegel betrachtet werden, da die Aufgabe nicht weiter führte. Um so mehr ist es Pflicht, hier an diesem Ort eines Mannes zu gedenken, der auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte Bedeutendes geleistet hat und dort nicht genannt werden konnte, des Philosophen Krause. Klagten wir das Publikum der Ungerechtigkeit gegen Hegel an, wie dürften wir in denselben Fehler verfallen, ungerecht gegen andere grosse Männer zu scheinen*)? Es gab nicht leicht

*) Es muss doch eine gar schwere Tugend seyn, ganz objectiv und gerecht in der Beurtheilung Anderer zu seyn. Wie höchst merkwürdig ist es, dass die Anhänger Krause's, welche mit so grosser Energie für ihn in die Schranken treten, Hegel gegenüber so verfahren, als wenn jede Empfänglichkeit für die Grössen Hegels förmlich bei ihnen wie erstorben ist. Es ist dies um so merkwürdiger, als die Schüler Krause's eben so bedeutende wie persönlich höchst vortreffliche, edle und liebenswürdige Männer sind, wie Ahrens, Lindemann, Leonhardi. Diese Mitgift des Unglücks scheint mit dem Glück verbunden zu seyn, wenn aufstrebende junge Männer bei einem Philosophen von eminentem Ruf, während er noch lebt, ein-

einen edleren Menschen als Krause und nicht leicht ist ein grosser Philosoph je schändlicher behandelt worden als er. In der philosophischen Auffassung der Weltgeschichte ist nun auch bei ihm die Erziehung des Menschengeschlechts so recht durchgreifend, der Grundgedanke, wie die Menschheit sichtbar immer einer höheren Lebensordnung entgegenschreite, und das feste Vertrauen erfüllt ihn, dass, wie fern auch der Zeitpunkt noch sey, schliesslich doch eine Vollendung in der Menschheit als ein Leben der Einheit erzielt werden würde. Mit Recht sagt Leonhardi in seinem Vorbericht zu Krause's Vorlesungen über „die Philosophie der Geschichte": Krause wolle durch seine Schriften aller Welt eine Grundüberzeugung nahe legen,

---

seitig ihre Bildung erhielten — kurz dies scheint der Fluch einer „Schule" zu seyn. Da hat denn nach diesen Schülern Krause's einzig und allein natürlich nur Krause eine ordentliche Philosophie der Geschichte geliefert, Hegels Philosophie der Geschichte ist nach ihnen natürlich „ungenügend und hinter allen Erwartungen zurückbleibend". Woher diese unglückselige Einseitigkeit bei uns Menschen? Man sieht das schon bei jungen Studirenden. Ohne dass sie einen Docenten gehört oder Werke von ihm gelesen haben, verdammt eine Partei den einen Docenten, während die andere ihn verehrt, und umgekehrt. Wie uns Menschen da die Bienen beschämen! Die setzen sich auf jede Blume nieder, die Honig giebt und saugen den Honig aus jeder Blume heraus. Wir wollen hier an eine wenig bekannte Stelle aus einer Abhandlung von Hegel schon aus dem Jahre 1801 erinnern: „Die wahre Speculation kann sich in den verschiedensten sich gegenseitig als Dogmatismus und Geistesverirrungen verschreienden Philosophieen finden. Die Geschichte der Philosophie hat allein Werth und Interesse, wenn sie diesen Gesichtspunkt festhält." So hat auch die Wissenschaft nur dann einen Werth, wenn sie bei Allen das Gute anerkennt und die unglückselige Parteiwuth nicht aufkommen lässt. Aber man muss sich fast hüten, solche Sätze auszusprechen, da unser Zeitalter dies für Schwäche hält, für lauen Eklecticismus. Den wollen wir denn freilich auch nicht.

durch welche der Glaube an einen endlichen Erfolg, an einen Sieg des Guten, und somit der Muth und die Begeisterung des Ringens nach diesem Sieg neu belebt, und Denen, die in treuen Kämpfen erliegen, Trost und Erhebung bereitet würde. Er zeigt sowohl im Allgemeinen, dass der Mensch über seine ewige und zeitliche Bestimmung etwas wissen kann, als auch im Besonderen, dass die Geschichte des Erdenlebens, wenn dieselbe im rechten Lichte der Ideen betrachtet wird, trotz allen noch vorhandenen, der Einsicht des Besseren noch immer nicht gewichenen Gräueln keineswegs hoffnungslos ist, indem er zugleich die Gründe zum Bewusstseyn bringt, warum das Christenthum bisher nicht tiefere Wurzeln geschlagen, nicht reifere Früchte gebracht hat." Es ist besonders das Einheitliche, was Krause auszeichnet und weshalb wir seiner hier erwähnen. Nicht von dieser oder jener einzelnen Bestrebung erwartet er die Heilung des gegenwärtigen Zeitalters, wie wichtig ihm auch und zeitgemäss alle äusseren Hülfen und die auf einzelnes Wesentliche gerichteten Bestrebungen sind, sondern es kommt ihm vor Allem darauf an, den ganzen Menschen zu erfassen, die Idee der Menschheit als des höheren Ganzen im Bewusstseyn zu wecken. — Bei solcher Ansicht geht auch der Glaube an die absolute Macht der sogenannten Erziehung und des Unterrichts im gewöhnlichen Sinne zu Grunde, und der muss erst zu Grunde gehen, bevor eine gedeihliche Erziehung und ein ächter Unterricht geboren werden kann*). Nicht die Erziehung

*) Wie soll man die Worte Schleiermacher's verstehen in seiner Erziehungslehre p. 780: „Die Jugend soll gebildet werden für das Leben, aber nicht für die Unvollkommenheit desselben. Wer soll nun aber darüber entscheiden, was hier das Rechte sey. Es ist durchaus nothwendig, dass die Erziehung in den Händen derer sey, die

im gewöhnlichen Sinn erzieht allein, nicht der Unterricht im gewöhnlichen Sinn unterrichtet allein — grenzenlose und unglückselige Verblendung derer, die das glauben! Und diese Verblendung wie gar weit ist sie heutigen Tages verbreitet?! Am meisten erzieht das Leben, d. h. die Totalität der mit der Idee der Menschheit gegebenen, Alles mit sich fortreissenden Factoren der Weltgeschichte*),

---

auf wissenschaftlichem Standpunkt stehen. Ihnen ist das Gebiet der Geschichte eröffnet; so ist es ihnen gegeben das Bleibende und Unvollkommene zu unterscheiden und sich zu der wahrhaft liberalen Ansicht des Lebens zu erheben. Es ist daher kaum zu denken, dass die Erziehung den Fortschritten eines Volkes zu Hülfe kommen werde ausser unter diesen Bedingungen. Ist das Volk sclavisch, so bedarf es grosser Institute, die aber von wissenschaftlichen Männern geleitet werden müssen; ist das Volk liberal, dann treten die Familien hervor, und von ihnen aus geht der Einfluss auf die Erziehung. Was aber auch die Pädagogik aufstellen mag, immer ist dabei zu berücksichtigen, dass das Wesentliche der Anwendung nur beruht auf der Anschauung und nur in einer sittlichen Seele seyn kann, die mit Liebe in das Göttliche dringt." Liegt nicht hierin, dass nach Schleiermacher die Kenntnisse und Geschicklichkeiten des Lehrers nur ein Moment sind, ein Lehrer aber nicht ein wahrer Lehrer seyn kann, wenn er nicht mit seinem ganzen Bewusstseyn in dem Ideal der Erziehung des Menschengeschlechts lebt. Dass man immer Neuerungen im Erziehungswesen anstellt und den Unterricht und die Unterrichtsmethode zum Mittelpunkt der Bestrebungen macht, beweist, dass eine ganz mechanische, von der Einheit des Menschengeschlechts und der Weltgeschichte ablenkende Betrachtungsweise obenansteht. Was sind alle Kenntnisse ohne nationales und geschichtliches Bewusstseyn?

*) Daraus möchte denn auch einleuchten, dass ein Lehrer der Pädagogik nicht bloss so Einer ist, welcher angiebt, wie man diesen und jenen Jungen behandeln soll, wie die Methode bei diesem Unterrichtsgegenstand ist, wie bei jenem. Das ist in der That nicht Alles bei einem Lehrer der Pädagogik. Er muss Philosoph seyn, wie Plato, Aristoteles, Kant, Fichte, Schleiermacher, Krause, Hegel, die

oder was dasselbe sagen will, am meisten erzieht jeden Einzelnen die Erziehung des Menschengeschlechts. Der Unterricht ist viel werth und das Unterrichten ist eine grosse Kunst; aber es ist nur ein Moment im Begriffe der Erziehung.

Dieser Gedanke ist aber keineswegs heutigen Tages unter denen, die sich mit der Erziehungsfrage beschäftigen, der herrschende. Wäre er es, so würde das Studium der Geschichte der Erziehung allgemein seyn, während es bisher kaum Werke über Geschichte der Erziehung giebt*). Es wird also das bisherige pädagogische Studium durch diese Ansicht so ziemlich auf den Kopf gestellt oder über den Haufen geworfen und es ist die Frage, ob man sich das wird gefallen lassen**).

Jedenfalls ist es die Erziehung des Menschengeschlechts, welche in diesem vorliegenden zweiten Theil dem Leser vorgeführt werden wird in der Weise, wie Hegel sie sich

was die Aufgabe der Pädagogik betrifft, Musterbilder für die wissenschaftliche Stellung der Pädagogik sind, das bewiesen haben. Es sage auch mal Jemand, was Zucht, Disciplin, Regierung, Methode u. s. w. ist, ohne Studium der Philosophie?!

*) Wie das zu verstehen ist, setzt später die Einleitung genauer auseinander. Dabei sey bemerkt, dass manche vortreffliche Monographie nicht genannt ist, nicht aus Geringschätzung, sondern weil es in der Einleitung nicht darauf ankam, eine Uebersicht aller Werke über Geschichte der Erziehung zu geben. So ist z. B. die Schrift von Krause „über die Erziehung, den Unterricht und die Bildung bei den Griechen, Etruskern und Römern, 1851“, nicht erwähnt worden.

**) Der Herausgeber hat schon 1845 in seiner Schrift „Einleitung in die Philosophie der Pädagogik“ diese Stellung der Geschichte der Erziehung ausführlich behandelt, aber allerdings mit sehr geringem Erfolg. Wie jetzt nach 10 Jahren Hoffnung vorhanden seyn muss, dass diese Ansicht mehr Anklang finden werde, darüber führt die Einleitung gleich im Anfang mehrere triftige Gründe an.

vorstellte*). Die Erziehung des Menschengeschlechts war überhaupt der Centralgedanke bei Hegel. Nach ihm giebt es auf der Welt nichts und er selbst hat auch nichts gedacht, was nicht in diesen Einen Zweck der Erziehung des Menschengeschlechts einmündete. Die Weltgeschichte ist ihm nichts Anderes, als was in folgender einfachen Vorstellung enthalten ist: Gott schaffte ein Menschengeschlecht mit der reichsten Anlage, denn sich zum Ebenbilde schuf er es, und unter dem höchsten Zweck, dass es ein freies, vollkommenes, seliges werden solle; aber dieses höchste Ziel ist ungeheuer schwer zu erreichen, kann nur durch lange schwere Arbeit, durch Erziehung des Einzelnen und die Erziehung des Menschengeschlechts und demgemäss nur in langer Zeit errungen werden; die Menschheit selbst soll es selbst erringen, Gott leistet aber immer dabei hülfreiche Hand, dies ist die Vorsehung**). —

---

*) Wenn dennoch der Name Erziehung in diesem Werk so selten vorkommt, so kommt das daher, weil Hegel ja nicht eine eigentliche Geschichte der Erziehung selbst geschrieben hat, sondern das Princip, wie das Bewusstseyn der Menschheit in der Weltgeschichte immer mehr zu sich selber gekommen ist, für ihn in seiner Philosophie der Geschichte das Leitende war.

**) Möge der Leser denn mit eigenen Augen zusehen, ob er irgendwo in Hegels Weltanschauung Fatalismus und Vernichtung des Individuums finde. Die Weltgeschichte ist Hegel der Prozess im Bewusstseyn der Freiheit. Besonders die Darstellung des Christenthums, der Reformation und der Neuzeit wird zeigen, wie es Hegel einzig und allein auf die Freiheit des Subjects ankommt. Und wo der Atheismus Hegels steckt, das möge dann auch der Lehrer selbst entscheiden. Wir sollten aber doch bedenken, welche Schuld wir Deutsche den Nachbarvölkern gegenüber durch solche leichtsinnige und fabelhafte Anschuldigungen auf uns laden. Die Franzosen wissen freilich so gut wie nichts von deutscher Philosophie,

Nur weil Hegel Alles, was er dachte, unter diesen höchsten Gedanken subsumirte, war es möglich, ein solches Werk, wie diesen zweiten Theil, zu schaffen. Denn, wenn der Leser auf den Titel hinsieht, dass dieses Werk aus allen Werken Hegels zusammengesetzt ist, wird er da nicht vermuthen, dass es ihm, „umherschwimmend in dem Weltmeer von Bruchstücken, ohne Licht zu seiner Leitung", ergehen wird gleich Milton's Teufel, der sich durch das Urgemisch hindurcharbeitet,

„weder Meer
Noch gutes, trocknes Land, fast sinkend strebt er fort!"

Der Leser braucht das indess durchaus nicht zu fürchten; es ist ein einheitlicher Gedanke, der alle Bruchstücke verbindet, und kaum wird er empfinden, dass es Bruchstücke sind. Sonst liegt aber grade darin, dass das vorliegende Werk kein systematisches im strengsten Sinne des Wortes ist, sein eigentlicher Werth*). Denn weil es kein System ist, tritt es Keinem in den Weg. Es will Niemandem gegenüber Recht haben, sondern nur anregen und befruchten, nach dem Grundsatz des edlen Daub: „Selig sind, die Andern ihr Wissen nicht aufdringen wollen." Es muss dem Leser eine höchst willkommene Zusage seyn, dass an ihn gar nicht die Anforderung gemacht wird, entweder Alles anzunehmen oder Alles zu verwerfen, sondern dass es heisst „Prüfet Alles und behaltet das Gute", und

aber würde wohl die Revue des deux Mondes (Aprilheft 1858 p. 395) von „impiétés de l'athéisme hégélien" ganz schlankweg als abgemachter Thatsache sprechen, wenn nicht die Deutschen selbst den Franzosen dies weiss gemacht hätten?!

*) Um kein Missverständniss offen zu lassen, sey schliesslich nochmals, obwohl das schon früher bemerkt ist, gesagt, dass dieses Werk nur die erste Bekanntschaft mit Hegels Weltanschauung im Grossen und Ganzen zu ermöglichen bestimmt ist.

nicht minder ein angenehmes Bewusstseyn, dass, wenn es ihm an Zeit fehlte, Hegels Werke selbst durchzustudiren, diese ungeheure Arbeit ihm so erleichtert worden ist. Vielleicht führt es Manchen dahin, Hegels Werke selbst zu lesen. Es ist sicherlich ein unbeschreiblich grosses Geschenk vom Himmel, so in seiner Natur angelegt und so in seinem Leben geführt worden zu seyn, dass man mit den Hegel'schen Werken überall so vertraut ist, wie ein Freund mit seinem besten Freunde. Hegel ist in seinen Werken ein colossaler, ein ächt deutscher gothischer Palast von ganz wunderbarer Architektonik, das Fundament von gewaltiger Solidität und Weite, Werk des unermüdlichsten und unermesslichsten Fleisses, im Grundriss in jeder Linie Gepräge des Genie's, in den Zugängen, Corridoren und Sälen verschwenderischste Pracht und maassvollste Schönheit, in den einzelnen Gemächern und Räumen heimathliche Gemüthlichkeit, in dem Ganzen Erhabenheit und mit überall in den Himmel hinaufstrebenden und zum Himmel hinaufführenden Spitzen, gleich den Spitzbogen und Thürmen des gothischen Domes. In solchem Palast oder Dom sich zu Hause zu fühlen, ist allerdings eine unbeschreibliche Wonne und ein das Herz stets mit Dank und Erkenntlichkeit erwärmendes und läuterndes Feuer; allerdings auch grosse Arbeit, aber eine Arbeit, die königlichen Lohn trägt, wobei das Maass eben die Messbarkeit verliert, weil der Lohn geistig und unermesslich, die Arbeit selbst aber nur zeitig und messbar ist. Kann nun nicht Jeder in diesem Riesengebäude bis in alle Details hin sich ergehen, so sey es ihm denn wenigstens willkommen, sich in selbigem zunächst an der Hand eines Führers umherführen und sich von dem Schönsten und Besten darin zeigen zu lassen.

Statt die Menschheit damit zu quälen, ob Hegels System haltbar oder unhaltbar, vollendet oder unvollendet,

christlich oder unchristlich, sittlich oder unsittlich ist, ob Hegel der grösste oder zweitgrösste Philosoph*) ist — statt

*) Solcher Streit wird nicht entschieden, solange Zeitgenossen der Philosophen unseres Jahrhunderts zu entscheiden haben. Wagt doch Heinrich Ritter sein Werk über die Geschichte der Philosophie nur bis auf Kant zu führen, „weil eine rein geschichtliche Kritik da nicht mehr anwendbar sey, wo die Bewegungen der neuesten Philosophie beginnen, Bewegungen, in welchen wir noch begriffen sind, deren Absichten daher durch den Abschluss ihres Verlaufes sich noch nicht verrathen haben.“! Was soll man z. B. davon sagen, wenn ein bedeutender Historiograph der Philosophie in einem vor Kurzem erschienenen Werk sagt, „dass kein Philosoph unseres Jahrhunderts an Tiefe und Umfang des Geistes dem Aristoteles näher stehe als Schelling.“ — (Brandis „Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie ‘ zweiten Theiles zweite Abtheilung erste Hälfte p. V). Wer könnte den Namen Schelling's anders als mit der tiefsten Ehrfurcht aussprechen, wer wollte ihm das unsterbliche Verdienst der Entdeckung der neueren Philosophie absprechen, wer wollte Anstand nehmen, ihn zu den grössten Philosophen zu rechnen, die je gelebt haben?! Aber dass heutigen Tages noch Jemand sagen kann, dass kein Philosoph unseres Jahrhunderts an Tiefe und Umfang Aristoteles näher stände als Schelling, das ist mehr, als man hat erwarten dürfen. Es hat nun überhaupt der Vergleich eines Philosophen mit einem anderen etwas sehr Missliches und Bedenkliches. Bisher verglich man Schelling mit Platon und Hegel mit Aristoteles. Aber auch der Vergleich ist nicht stichhaltig und von dem Gesichtspunkte aus, aus welchem er grade entstanden ist, völlig unwahr. Man verglich nemlich Schelling mit Platon, weil in beiden die Phantasie und die „schöne Form“ vorherrschte, Hegel mit Aristoteles, weil beide einzig in ihrer Art durch den immensen Umfang ihres Wissens dastehen. Letzteres ist nun gewiss richtig, dass nur Aristoteles und Hegel unter allen Philosophen, was den grossen Umfang des Wissens betrifft, mit einander verglichen werden können. Wenn man aber damit zugleich sagen will, dass Hegel nicht die Phantasie des Platon und seine schöne Form besitze, so ist das grundfalsch, denn bei Hegel ist die schöpferischeste Phantasie und die schönste Form der

mit solchen rein esoterischen Fragen, die nur innerhalb der Philosophie selbst ihren Platz haben, die Menschheit zu quälen, ist es zunächst nothwendig, dass sie in Stand gesetzt werde, selbst und mit eigenen Augen und eigenem Urtheil einsehen und bestimmen zu können, was sie an Hegel habe, ob sein Gebäude gleich spanischen Schlössern ist, ein Luftgebäude, oder ob dieser Mann heimathliche Wohnungen zu bereiten verstanden habe. Dass der Herausgeber die Ueberzeugung hat, dass das vorliegende Werk dazu besonders geeignet ist, einen Ariadnefaden abzugeben, ist schon gesagt; es kommt aber bekanntlich nicht darauf an, was ein Verfasser oder ein Herausgeber von einem Werke meint, sondern was das Publikum dazu sagt und dies ist demnach erst abzuwarten. Der Herausgeber hat es jetzt als ein Glück zu betrachten, dass dieses Werk nicht 1847 herauskam, besonders da er inzwischen dadurch Zeit gewonnen hat, diesen zweiten Theil ganz neu umzuarbeiten und sehr wesentlich, wie er glaubt, dadurch zu verbessern. Diese Erfahrung hat ihn veranlasst, auch den dritten Theil einer ganz neuen Redaction zu unterwerfen. Sonst freilich ist es ja sehr die Frage, ob wir nicht am Vorabende von Ereignissen stehen, bei denen ob der Gewalt der harten Wirklichkeit, der Wucht der realen Weltbegebenheiten, der Noth des Tages, die ideale Welt d. h.

Sprache eben so vorherrschend wie bei Platon, so wenig sich auch diese Ansicht im Publikum festgesetzt hat, wo es vielmehr heisst, dass Hegel ein ganz abstruser und in vollständigem Kauderwelsch redender Philosoph sey. Das beweist aber nur, wie wenig Hegels Werke gelesen werden. Es ist noch sehr die Frage, was bei Hegel bewundrungswürdiger ist, die Tiefe seiner Gedanken oder die Macht, die primitive Schöpferkraft, der wunderbare stets wechselnde Ton seiner Sprache. „Man hat diese Seite der „Form“ bei Hegel bisher viel zu oberflächlich betrachtet“, sagt mit Recht Rosenkranz.

die Wissenschaft und die Philosophie für eine Zeit und wer weiss wie lange ganz in den Hintergrund und in Vergessenheit zu versinken bestimmt sind. Der Kanonendonner der vor dem Kieler Hafen liegenden majestätischen englischen Flotte, welcher in diesen Tagen die Fenster der Stadt klirren machte, mahnt sehr ernsthaft daran, dass grosse Weltereignisse im Anzuge sind. Wenn übrigens das des Pudels Kern ist, was Lord Clarendon am 31. März im Oberhause sagte: „der Kampf, den wir beginnen, ist ein gewaltiger, es ist ein Kampf der Civilisation gegen die Barbarei", so wird die nächste Zeit ja ein glänzender Triumph der Philosophie der Geschichte seyn.

Es bleibt nur noch übrig, dass der Leser eine Uebersicht der Hegel'schen Werke dem Titel nach erhalte, auf welche immer nur in Zahlen in dieser Arbeit hingewiesen ist. Ausser der Encyclopädie im Grundrisse und dem Leben Hegels von Rosenkranz sind es:

Bd. I. Hegels philosophische Abhandlungen.

Bd. II. Hegels Phänomenologie des Geistes.

Bd. III. IV. V. Hegels Logik.

Bd. VI. VII$^{a.}$ VII$^{b.}$ Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.

Bd. VIII. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.

Bd. IX. Hegels Vorlesungen über Philosophie der Geschichte.

Bd. X$^{a.}$ X$^{b.}$ X$^{c.}$ Hegels Vorlesungen über Aesthetik.

Bd. XI. XII. Hegels Vorlesungen über Philosophie der Religion.

Bd. XIII. XIV. XV. Hegels Vorlesungen über Geschichte der Philosophie.

Bd. XVI. XVII. Hegels vermischte Schriften.

Bd. XVIII. Hegels philosophische Propädeutik.

Kiel, den 2. April 1854.

Der Herausgeber.

Inhalt
dieser
ersten Abtheilung des zweiten Theils.

Eintheilung des zweiten Theils in folgende 4 Theile:

I. Zur Geschichte der Erziehung in der orientalischen Welt.
II. Zur Geschichte der Erziehung in der griechischen Welt.
III. Zur Geschichte der Erziehung in der römischen Welt.
IV. Zur Geschichte der Erziehung in der christlich-germanischen Welt.

Die erste Abtheilung des zweiten Theiles enthält hiervon die zwei ersten Theile.

I.

Zur Geschichte der Erziehung in der orientalischen Welt

pag. 94—184.

II.

Zur Geschichte der Erziehung in der griechischen Welt

pag. 185—319.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Zweiter Theil.

Zur Geschichte der Erziehung.

Einleitung.

Motto:
Die Geschichtsschreiber binden zusammen, was flüchtig vorüberrauscht, und legen es im Tempel der Mnemosyne nieder, zur Unsterblichkeit.

Hegel's Philosophie der Geschichte p. 4.

Bei der Neuheit der Geschichte der Erziehung, bei ihrer bisherigen Unfertigkeit und der allgemeinen Unbekanntschaft des Publicums mit ihr, bei der überaus grossen Bedeutung, welche sie für eine wissenschaftliche Gestaltung der Erziehungslehre überhaupt hat, und bei dem praktischen Werth, dem Reiz und der Fasslichkeit, welche sie, sobald nur die allgemeinste Bekanntschaft mit dem, was sie will und was sie leistet, eingeleitet ist, für jeden gebildeten Menschen haben muss; endlich und vor Allem für ein richtiges Verständniss des in diesem zweiten Theil niedergelegten höchst reichhaltigen Materials, dass der Leser vollständig orientirt und ohne irgend eine Furcht, als ob etwas Unverständliches darin wäre, an selbiges herangehen könne, liegt dem Herausgeber die Pflicht ob, eine Einleitung vorauszuschicken. Selbige wird folgende sechs Abschnitte enthalten:

1) Beweis auf Autoritäten, wie sich in unserm Jahrhundert und von Tage zu Tage immer mehr die Ansicht feststellt, dass ohne Geschichte der Erziehung die Erziehungslehre selbst keine sichere Basis habe und ohne Kenntniss der Geschichte der Erziehung ein Lehrer und Erzieher mit Sicherheit seinen Weg nicht verfolgen kann.

2) Beweis aus der Natur der Sache in populärer Darstellungsweise, dass ohne Geschichte der Erziehung die Erziehungslehre selbst keine sichere Basis habe und ohne Kenntniss der Geschichte der Erziehung ein Lehrer und Erzieher mit Sicherheit seinen Weg nicht verfolgen kann.

3) Kurze Auseinandersetzung, wie die Geschichte der Erziehung auf derjenigen Wissenschaft basirt, die man Philosophie der Geschichte nennt.

4) Kurze Zusammenfassung dessen, was bis auf Hegel in der Philosophie der Geschichte geleistet ist.

5) Ueber Hegel's Philosophie der Geschichte und wie sich diese zu seinen übrigen Werken und seiner gesammten wissenschaftlichen Anschauung verhält.

6) Angabe, wie dieser vorliegende zweite Theil im Einzelnen componirt ist, wie er sich zu den bisherigen Werken der Geschichte der Erziehung verhält, und welche Winke der Herausgeber dem geneigten Leser beim Studium dieses zweiten Theils zu geben sich erlaubt.

Der Herausgeber fühlt selbst zu sehr mit denjenigen Lesern, welche an den wundervollen Gedanken Hegel's über Erziehung und Unterricht im ersten Theil ihre Freude gehabt haben, das Bedürfniss, selbige so rasch als möglich auf die liebliche grüne kräftige Au dieses so unendlich inhaltsvolleren zweiten Theils zu führen, als dass er nicht mit der grössten Gewissenhaftigkeit und Aengstlichkeit sich vorgenommen haben sollte, in dieser Einleitung kein Wort niederzuschreiben, das nicht nach dem Zwecke der Herausgabe des gesammten Werkes unumgänglich nothwendig ist. Der Herausgeber hat es ja überhaupt bei diesem Werke in keiner Weise mit sich zu thun, sondern ist ja nur von dem Einen Gedanken erfüllt, das Hegel'n gegenüber gänzlich irregeleitete Publicum wieder in ein richtiges Verhältniss zu diesem herrlichen Manne zu bringen und hier zunächst in glücklicher Weise durch die Vermittelung derjenigen Frage, die wohl im Stande ist, alle ernsten und wohldenkenden Menschen zu vereinigen, und zum Danke gegen solche zu veranlassen, welche auf diesem Gebiete Tüchtiges leisteten, — durch eine Frage nach der Erziehung des Menschengeschlechts und des Einzelnen.

I.

Beweis auf Autoritäten, wie sich in unserm Jahrhundert und von Tage zu Tage immer mehr die Ansicht festsetzt, dass ohne Geschichte der Erziehung die Erziehungslehre selbst keine sichere Basis habe und ohne Kenntniss der Geschichte der Erziehung ein Lehrer und Erzieher mit Sicherheit seinen Weg nicht verfolgen könne.

Der Erste, welcher eine Geschichte der Erziehung zu schreiben versucht hat, ist Carl Ehregott Mangelsdorf, im Jahre 1778.*) Er war Lehrer an der Königl. Friedrichs-Universität zu Halle, gerieth in Streit mit dem damaligen Neuerer in der Pädagogik, Basedow, und meinte, „dass es wohl keine verlorene Arbeit sey, zur Beurtheilung der Neuerungen etwas beizutragen, wenn man in Ordnung darstelle, was seit Jahrtausenden im Betreff des Erziehungswesens gesprochen und gethan worden ist. Wenn man neue Vorschläge zu Schulverbesserungen richtig beurtheilen will, muss man nicht nur wissen, was verschiedentlich gethan, sondern auch, was darüber gesagt worden ist." Diese in vieler Hinsicht für den Anfang eines solchen Unternehmens recht bedeutende Schrift scheint damals spurlos vorübergegangen zu seyn und weder im Publicum noch in Gelehrten die natürliche Ueberzeugung hervorgerufen zu haben, dass man, bevor Neuerungen gemacht würden, erst sich umsehen müsse, ob diese nicht entweder schon dagewesen wären oder gar hinter dem, was schon dagewesen, weit zurückstünden. Man kann sich aber darüber nicht wundern, wenn man bedenkt, dass ein Mann wie Basedow damals, als Mangelsdorf mit seiner Schrift hervortrat, die ganze gebildete Welt für sich in Bewegung setzen konnte.

Erst im Jahre 1813 finden wir darauf wieder den Versuch, eine Geschichte der Erziehung zu schreiben, und zwar von dem berühmten Schwarz, dem Professor in Heidelberg, dem Verfasser des grossen und vielfach aufgelegten Werkes über Erziehungswissenschaft. An diesem Manne kann man die Entstehung der Geschichte der Erziehung studiren. Denn viele Jahre vor

*) Karl Ehregott Mangelsdorf's Versuch einer Darstellung dessen, was seit Jahrtausenden in Betreff des Erziehungswesens gesagt und gethan worden ist. Nebst einer freien Beurtheilung der Basedowischen Anstalten und anderer dahin gehörigen Materien. Leipzig 1779. 442 S. in 8.

1813 hatte er nemlich schon pädagogische Werke geschrieben und an der Heidelberger Universität Vorlesungen über Pädagogik gehalten, als er in der Vorrede seines Werks über Erziehungswissenschaft p. 9—10 im Jahre 1813 zunächst folgende Bemerkungen machte: „Diese Arbeiten hatten den Verfasser immer weiter in die Litteratur und die Geschichte der Erziehung geführt und ihm war zugleich durch seine Vorlesungen im pädagogischen Seminarium und andere academische Studien die innere Aufforderung geworden, einem Bedürfnisse so gut wie möglich abzuhelfen und sich an eine bis dahin wie übrigens noch bis jetzt (anno 1813) fehlende Geschichte der Erziehung zü machen.“ Schwarz' Werk der Erziehungswissenschaft selbst bestand aus 3 Theilen, und nun erschien in Folge dieser Einsicht in die Nothwendigkeit einer Geschichte der Erziehung 1813 ein vierter Theil unter dem besonderen Titel: „Geschichte der Erziehung nach ihrem Zusammenhange von den Völkern der alten Zeit her bis auf die neueste in 2 Bänden. Dieser vierte Theil erschien gleichsam als ein Appendix seines Werkes.

Es war diess allerdings schon ein grosser Gewinn und man liess Schwarz Zeit genug, sich noch grössere Lorbeeren auf diesem Gebiete zu erwerben. Denn 15 Jahre darauf, 1828, erschien die zweite Auflage seines Werks mit folgender Bemerkung p. 17 in der Vorrede: „Für diese Umarbeitung ergab es sich bald, erstens, dass der bisherige erste Theil, die Bestimmung des Menschen, ein für sich bestehendes Ganzes ausmachen konnte, und so lässt es der Verfasser für sich nun fortbestehen, ohne dass er auch etwas daran ändern möchte; zweitens, dass die Erziehungslehre selbst am schicklichsten in zwei Bände, den einen die Erziehung im eigentlichen Sinne, den andern den erziehenden Unterricht lehrenden zu vertheilen war; dass aber drittens die Geschichte der Erziehung voran zu setzen sey, schon aus dem einfachen Grunde, weil wir erst sehen müssen, was bis jetzt geschehen ist und wie wir zu unserer Bildung gelangt sind, bevor wir erkennen, was wir zu thun haben, um unsere Kinder gut zu bilden und zu erziehen.“

Wie nun inzwischen die historische Schule in Deutschland siegreich wurde, und wie vor Allem Hegel in der Methode seines

Philosophirens, er mochte behandeln welchen Gegenstand er wollte, immer geschichtlich verfuhr, kann hier nur als eine Thatsache erwähnt werden. Allmählig aber unterwirft sich eine hervorragende wissenschaftliche Richtung alle einzelnen Bestrebungen mit Allgewalt und so häufen sich nun seit den Zwanzigerjahren bis auf unsern Tag auch die Forderungen nach der Nothwendigkeit einer Geschichte der Erziehung.

Hier ist nun zuerst hervorragend Cramer zu nennen, der in den Jahren 1824—38 die zwei ersten Bände seines grossen und bedeutenden Werks der Geschichte der Erziehung *) herausgab und 1843 seine Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in den Niederlanden während des Mittelalters. **) Cramer hat die Geschichte der Erziehung, wie er selbst sagt, zu seinem irdischen Tagewerke erwählt und zu seiner Lebensaufgabe gemacht. Er ist es nun auch, der, wie Schwarz behauptend, dass die Geschichte der Erziehung erst von gestern sey, zum ersten Male es ausspricht, dass die Pädagogik als Wissenschaft ohne Geschichte der Erziehung nicht denkbar ist. Schon in seinem ersten Werke, Bd. I. Einleitung S. XXV und Bd. II. S. XX hat er sich in der Weise über die Bedeutung der Geschichte der Erziehung ausgesprochen, besonders merkwürdig aber sind seine Worte in seinem Werke über die Niederlande, Einleitung S. VIII: „Wenn nun jetzt die Litteratur überhaupt in Folge eines einseitigen Kliquenwesens oft leidet, so namentlich die Pädagogik und besonders die Geschichte derselben, die erst von gestern ist und erst in der neuesten Zeit sich wissenschaftlich zu gestalten gesucht hat, von der also mancher Beurtheiler oft so gut wie gar nichts weiss, aber doch gern ein Urtheil geltend zu machen sucht. Bei der Erziehungsgeschichte des Mittelalters, die eigentlich so gut wie gar nicht existirt, muss diess im gesteigerten

---

*) Friedrich Cramer's Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in welthistorischer Entwicklung. 2 Bände. Elberfeld 1832. Die bis jetzt vorliegenden beiden Bände dieses Werks umfassen nur die Geschichte der Pädagogik im Alterthum.

**) Friedrich Cramer's Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in den Niederlanden während des Mittelalters, mit Zurückführung auf die allgemeinen litterarischen und pädagogischen Verhältnisse jener Zeit. Stralsund 1843.

Masse der Fall seyn. Wie nothwendig und wichtig aber eine gründliche Bearbeitung der Erziehungsgeschichte ist, das habe ich schon in der Einleitung zu den beiden ersten Bänden dargelegt und werde immer mehr davon überzeugt, dass erst dadurch die Pädagogik selbst an innerm Halt und fester Begründung gewinnen kann, ebenso wie die Philosophie erst eine allseitige wissenschaftliche Basis erhielt, als mit Aristoteles auch die Geschichte der Philosophie hervorzutreten begann und wie es überhaupt keine wahre Wissenschaft ohne eine Geschichte derselben geben kann."

Das Unternehmen Cramer's ist grossartig und man kann es begreifen, wenn ein Beurtheiler*) bemerkt, „dass es vielleicht für die Kraft eines Einzelnen zu umfassend sey." Darum müssen sich Viele vereinigen und Beiträge liefern, besonders bedeutende Monographien liefern und einzelne Perioden gründlich abhandeln. Das werden aber nur solche Männer thun, welche von der Nothwendigkeit einer Geschichte der Erziehung für die Wissenschaft der Pädagogik durchdrungen sind.

Hier steht in erster Reihe Alexander Kapp, welcher 1833 Platon's Erziehungslehre**) herausgab, 1837 Aristoteles' Erziehungslehre***) und dazwischen 1834 eine eigene Abhandlung†) über die Bedeutung der Geschichte der Erziehung schrieb. Keiner hat sich wiederholt bedeutungsvoller über die Nothwendigkeit einer Geschichte der Erziehung ausgesprochen, als Kapp, wir wollen hier nur seine Worte von p. III in dem Vorwort zu Platon's Erziehungslehre mittheilen: „So lebendig und erfolgreich man auch in unserer Zeit bestrebt ist, die Entwicklung unseres Geschlechts zu erforschen und wissenschaftlich darzustellen und soviel auch in dieser Rücksicht nicht bloss für deren einen Zweig,

---

*) Gustav Baur, Grundzüge der Erziehungslehre. Giessen 1849. p. 19.

**) Alexander Kapp, Platon's Erziehungslehre, als Pädagogik für die Einzelnen und als Staatspädagogik. Oder dessen praktische Philosophie. Aus den Quellen dargestellt. Minden u. Leipzig 1833. XXV und 474 S.

***) Alexander Kapp, Aristoteles' Staatspädagogik als Erziehungslehre für den Staat und die Einzelnen. Aus den Quellen dargestellt. Hamm 1837. LXII und 312 S.

†) Alexander Kapp, Commentatio de historia educationis et per nostram aetatem culta et in posterum colenda. Hamm 1834. 50 S. gr. 4.

die sogenannte politische Geschichte, sondern insbesondere auch für die andern Zweige, für die Religions-, die Wissenschafts-, die Kunst-, die Sitten- und Rechtsgeschichte geschehen ist, so ist doch noch sehr viel Unbekanntes aufzuführen, noch sehr Vieles zusammenzustellen, zu ordnen und mit philosophischer Erkenntniss zu durchdringen. Besonders aber hat man eines umfassenderen und tieferen Studiums zu würdigen, was die verschiedenen Völker von dem in Religion, Wissenschaft und Kunst, Sitten und Staat Erkannten als Bildungsstoffe für die Jugend und alle Bildungsfähige anwandten und wie sie es anwandten, d. h. worin die Erziehung und der Unterricht der Jugend bei den einzelnen Völkern bestand und was sonst jedes Volk in und mit dem Staate zur Weiterbildung des Ganzen that; wobei das vorzüglich zu berücksichtigen ist, was von einzelnen erleuchteten Geistern jedes Volks über die bestehende Erziehung des Einzelnen und des Staats hinaus noch auf theoretischem Wege gedacht und aufgestellt worden ist und somit immer auf das Leben zurückwirken musste. Eine Geschichte der Erziehung in dem angegebenen Umfange aber wird für die Darstellung der Weltgeschichte unerlässlich seyn, weil diese selbst, als die Entwicklung des Lebens und Geschlechts, dessen durch sich und Gottes Providenz bedingte Erziehung ist und ihre Darstellung in ihren einzelnen auf einander folgenden Theilen eigentlich nichts anders schildern sollte, als die in beschränkten Volks- und Zeitverhältnissen stets von neuem, jedoch nach den Gesetzen des allgemein sich steigernden Lebens, wiederholte Erziehung des Ganzen. So wird man nicht mit Unrecht die Geschichte der Erziehung des Einzelnen und des Staats als der Weltgeschichte innersten und wichtigsten Theil bezeichnen, da die sogenannte politische Geschichte, mit deren Begebenheiten die Geschichtsbücher aller Zeiten angefüllt sind, nur erst die Oberfläche des vollen Lebens oder der Bildung der Völker und des Geschlechts, keineswegs aber deren Charakter und erziehende, durch Zeit und Anlage bedingte Kraft erblicken lässt. Aber nicht allein für die tiefere Bearbeitung der ganzen Weltgeschichte, sondern auch für die besondere Wissenschaft der Erziehung erscheint deren Geschichte als höchst wichtig; denn die genaue geschichtliche Darstellung einer Wissenschaft

oder Kunst führt insofern zum klaren Erkennen des allein wahren Standpunktes, den diese in der Zukunft einnehmen soll, als sie die ideelle Construction der Entwicklungsgesetze, Anschauungen und Erfahrungen bietet, ohne welche dieselbe nur unsicher für die zukünftigen Erstrebungen weiter bauen würde. Was aber die Erziehungslehre unserer Zeit betrifft, so hat sie kaum angefangen den Charakter einer Wissenschaft zu gewinnen." —

Das grosse Werk von Carl von Raumer in Erlangen spricht sich allerdings nirgends direct über das Verhältniss der Geschichte der Erziehung zur Wissenschaft der Erziehungslehre aus*), es ist aber ganz in diesem Geiste unternommen und hat auch wegen dieses Geistes, der darin lebt, seine bedeutende Wirkung gehabt und wird immer diese Wirkung behalten. Es zwingt diejenigen, welche über die heutige Gestaltung der Erziehung mitsprechen wollen, auf den Anfang unserer modernen Erziehung und unserer heutigen Gymnasien und Volksschulen zurückzugehen, und das ist der ganze Sinn einer Geschichte der Erziehung.

In ganz klaren und entscheidenden Worten sprechen sich zwei andere der bedeutendsten pädagogischen Schriftsteller unsrer jüngsten Zeit aus, Gräfe und Brzoska. Ersterer, eine Zeitlang academischer Lehrer der Pädagogik zu Jena, ist der Verfasser eines 1845 in 2 starken Bänden erschienenen Werks unter dem Titel: „Allgemeine Pädagogik," welches sich namentlich durch Gründlichkeit, Quellenstudium und praktischen Blick auszeichnet. In einer kleinen Tendenzschrift, die Graefe ein paar Jahre früher herausgab unter dem Titel „Ueber das Bedürfniss einer höheren pädagogischen Bildung der Geistlichen und der Lehrer" sagt er p. 55: „In jeder Wissenschaft ist der geschichtliche Theil in hohem Grade wichtig; die Geschichte dient wesentlich dazu, tiefer in den Geist und das Wesen einer Wissenschaft einzudringen. Die hohe Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Kirchen- und Dogmengeschichte für den Theologen, der Rechtsgeschichte zum tieferen Eindringen in die Rechtswissenschaft, der Geschichte der

*) Carl v. Raumer, Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsere Zeit in 3 Theilen. Stuttgart 1843—1848.

Philosophie für das Studium dieser Disciplin ist allgemein anerkannt worden. Gleich wichtig und unentbehrlich ist die Geschichte der Erziehung und des Unterrichts für die Pädagogik. Sie würde erst dem ganzen Studium der Pädagogik die rechte Bedeutung und Weihe geben und vor künftigen Verirrungen leichter sichern." Brzoska war ebenfalls Professor der Pädagogik an der Universität zu Jena und einer der unermüdlichsten Kämpfer für diese Wissenschaft, dessen zu früher Tod denn auch von der ganzen damaligen Lehrerwelt auf das Innigste betrauert wurde. Besonders durch die Redaction einer das ganze europäische Unterrichtswesen umfassenden Zeitschrift hatte er sich einen allgemeinen Namen erworben. In einer Schrift*), die er 1836 herausgab, nimmt er die Worte Gräfe's über die Bedeutung der Geschichte der Erziehung als seine eigenen, wie er sie nicht bezeichnender geben könne, auf und fügt dann p. 104 in das innere Wesen dieser Wissenschaft folgende sehr eindringende Bemerkungen hinzu: „Bei der Darstellung der Geschichte der Erziehung ist auf die politischen Ereignisse, welche dem Charakter der Völker diese oder jene Richtung geben, auf den Zeitgeist der einzelnen Perioden, auf den Standpunkt der Cultur in ihnen bei jedem einzelnen Volke strenge Rücksicht zu nehmen und hiebei besonders auf die Verfassung des Staats, auf die herrschenden philosophischen Systeme und religiösen Ansichten, indem von diesen überall die pädagogischen Bemühungen abhängig sind. Daher müssen bei jedem Abschnitte der Erziehungsgeschichte das nöthige Licht verbreitende Schilderungen der angegebenen Punkte vorangeschickt werden.**) Die Behandlung von keiner Doctrin der Pädagogik ist schwieriger, als gerade die ihrer Geschichte. Nicht nur, dass, wer sie unternimmt, für sie das Wenigste vorgearbeitet findet, er muss auch wirklich mit einem hohen pädagogischen Talente ausgerüstet seyn, die grösste

*) Heinrich Gustav Brzoska, Die Nothwendigkeit pädagogischer Seminare auf der Universität und ihre zweckmässige Einrichtung. Leipzig 1836. XII u. 350 S.

**) Wenn der Leser von der Wichtigkeit dieser Bemerkung überzeugt ist, so können wir von vornherein seiner Zustimmung bei der Herausgabe dieses zweiten Theils ziemlich gewiss seyn. Denn dieser zweite Theil erfüllt gerade diese Bedingung besonders.

Geschmeidigkeit im Denken über Gegenstände der Pädagogik, und dabei die grösste Selbstverleugnung besitzen; denn er muss sich aus seinen Ideen, meist auch ganz aus seiner Zeit in alle vergangene Jahrhunderte und Jahrzehnte, zu allen Völkern, in den Geist und die Verhältnisse aller derer, die über Pädagogik Ansichten und Systeme aufstellten, versetzen, und diese unter allen genannten Bedingungen erklären oder richtiger aus sich selbst wirklich nachempfinden können. Vor Allem aber ist das nicht zu vergessen, dass nur dem eine solche Geschichte der Erziehung zu bearbeiten vergönnt ist, welcher die Erziehungs-Ideen auf dem Gange ihrer Entwicklung zum Ideal aufzufassen und alle einzelnen Erscheinungen derselben auf ihrem richtigen Platze zu erkennen und an dem Maasse des Ideals zu messen vermag. Es ist jedoch noch nicht genug, allein die Erziehungsideen zu entwerfen und das Schulwesen im Allgemeinen zu schildern, sondern es ist durchaus unerlässlich, auch die Geschichte des Aeussern der Schulen, der Didactik und Methodik ausführlich zu bearbeiten, die Art und Weise, mit welcher man die einzelnen Schulwissenschaften zu ihrem pädagogischen Gebrauche behandelte, darzustellen, endlich das allmählige Entstehen der Pädagogik als Wissenschaft nachzuweisen."

Andere, wie der treffliche Glanzow, welcher eine „kurzgefasste Geschichte der Pädagogik" schrieb, sprechen sich direct über das angegebene Verhältniss nicht aus, und wollen wir unter denen, die in entscheidender Weise sich über diese Frage haben vernehmen lassen, nur noch zwei namhaft machen, Anhalt und Wohlfahrt. In seiner Schrift „Darstellung des Erziehungswesens im Zusammenhange mit der allgemeinen Culturgeschichte; Jena 1846," sagt Ersterer im Vorwort Folgendes: „Es muss als ein bedeutungsvolles Zeichen der Gegenwart betrachtet werden, dass sich in diesem Augenblick die entgegengesetzten Parteien, politische wie religiöse, mit gleicher Anstrengung offen oder geheim der Erziehung zu bemächtigen suchen. Wenn irgend ein Gebiet, so ist es das der Erziehung, wo der Geist gezeugt wird, und Niemand wird die Wichtigkeit und Consequenzen eines vernunftgemäss gestalteten Erziehungswesens verkennen können. Der Weg aber, auf dem die pädagogische Wissenschaft zur Einsicht in die Wichtigkeit ihrer jetzigen Stel-

lung, und zum vollen Bewusstseyn ihrer gegenwärtigen Aufgabe allein gelangen kann, ist der, dass sie sich der Vergangenheit des Erziehungswesens, der bisherigen Entwicklungsformen desselben, sie wahrhaft überwindend, bemächtigt, das heisst, sie begreift. Nur durch diese Erfüllung mit der Vergangenheit, die zugleich Befreiung von ihr ist, kann sie innere Sicherheit und organisirende Potenz gewinnen." — Wohlfahrt, der sein umfangreiches Werk über Geschichte der Erziehung*), welches für alle Stände abgefasst ist, noch nicht beendet hat, sagt in der Ankündigung dieses Werks, wie folgt: „Wie es bei jeder Wissenschaft und Kunst und deren Anwendung im praktischen Leben darauf ankommt, dass man die Geschichte derselben durchdrungen habe und durch alle Stufen der Vorzeit herauf gestiegen sey zu ihrem gegenwärtigen Punkte, also kann nur der ein Pädagog im vollsten Sinne des Worts genannt werden, welcher der Entwicklung seiner Wissenschaft von ihren ersten dunkeln Anfängen bis zum heutigen Tage mit beurtheilendem Geiste gefolgt ist, welcher die verschiedenen Verirrungen der Erziehungsweisheit unter den wichtigsten Völkern und in den verschiedensten Zeiten klar erkennt, das, was die Vorzeit Würdiges angestrebt und geleistet, gerecht würdigt und in einem solchen kritischen Studium der Geschichte der Pädagogik sein Urtheil schärft und läutert. Nur auf diesem Wege können Lehrer, Erzieher und Eltern den Standpunkt, auf dem wir jetzt stehen, klar beurtheilen und in hellem Lichte begreifen, was uns noch zu leisten übrig sey. Nur auf diesem Wege werden wir in den Stand gesetzt, die bisherigen Missgriffe der Pädagogik zu vermeiden, uns vor unzähligen Fehlern zu bewahren und auf dem Grunde des Bewährten und Guten mit glücklichem Erfolge

*) Joh. Fr. Th. Wohlfahrt, Geschichte des gesammten Erziehungs- und Schulwesens in besonderer Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit und ihre Forderungen. Für Schulaufseher, Geistliche, Lehrer, Erzieher und gebildete Eltern. Quedlinburg und Leipzig 1853. Bisher sind 4 Hefte erschienen.

fortzubauen. Ein Lehrer, der mit der Geschichte seiner Wissenschaft nicht innig vertraut ist, bleibt ein schwankender Theoretiker. Wie somit das Studium der Geschichte der Pädagogik aber an und für sich schon zur Bildung und Fortbildung jedes Lehrers unerlässlich ist, der seinen Beruf gewissenhaft erfüllen will, so muss derselbe dreifach dringend erscheinen in unserer Zeit, in der man von allen Seiten hochgesteigerte Ansprüche an das Wirken der Schule und Erziehung macht, in der den Lehrern die Aufgabe gestellt ist, durch eine verdoppelte Thätigkeit in der Schule der Kirche erleuchtete und fromme Glieder, dem Staate verständige und würdige Bürger zu bilden, welche des höhern Maasses der Freiheit empfänglich sind, welche der politische Neubau bieten soll. Es sey denn, dass hier der Geist der Geschichte dem Lehrer berathend, warnend, ermuthigend zur Seite wandele, sonst wird er diesen Ansprüchen zu genügen nicht vermögen, sonst wird der Stand der Lehrer sich vergebens zu dem Höhepunkt zu erheben streben, auf welchem er in der neuen Zeitära geistig stehen soll. Diese Erwägungen, so wie der Umstand, dass unsere Litteratur eine für die hier ins Auge gefassten praktischen Zwecke und die Bedürfnisse der Gegenwart berechnete Bearbeitung des so wichtigen Gebiets noch nicht besitzt, leiteten den Verfasser zur Vornahme des bezeichneten Gegenstandes in der bezeichneten Weise, indem er sich der Hoffnung hingab, durch diese Arbeit zur wesentlichen Förderung einer gedeihlicheren häuslichen und öffentlichen Erziehung beizutragen, dadurch aber das Wohl des deutschen Vaterlands zu fördern."

Manche hier und da in Zeitschriften in ähnlicher Weise sich findenden Aeusserungen hoffen wir nicht nöthig zu haben herbeizuziehen, da nach dem Vorliegenden kein Zweifel mehr obwalten kann, welches Gewicht heutigen Tages auf die Geschiche der Erziehung gelegt wird. Dagegen sind aber ein Paar Erscheinungen nicht unberücksichtigt zu lassen, die, obwohl sie latent sind, mehr noch als diese directen Aussprüche reden. Mehrere der allerneuesten Werke über die Erziehungslehre (und in Wahrheit nicht die schlechtesten) haben entweder irgendwo bald nach der Einleitung oder in der Mitte oder am Schluss eine Uebersicht der Geschichte der Erziehung gegeben. Diess war pädagogischen

Schriftstellern vor den Dreissiger- oder wir können gerne sagen vor den Vierzigerjahren unseres Jahrhunderts gar nicht eingefallen. Was beweist diess aber anders, als dass in unserer Gegenwart die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Geschichte der Erziehung, auf die vor 1830 nur Schwarz und ein Paar wenige andere Männer aufmerksam machten, jetzt gleichsam allgemein geworden ist! Es lohnt sich ein Paar der neuesten Werke in dieser Beziehung etwas genauer anzusehn. Ein Mann, der als pädagogischer Schriftsteller heutigen Tages eine ausserordentliche Anerkennung findet und mit Recht, ist der schon früher erwähnte Gustav Baur, Professor der Theologie an der Universität Giessen. Sein Werk „Grundzüge der Erziehungslehre" hat schon die zweite Auflage erlebt. In der ersten Auflage hatte Baur die Geschichte der Erziehung nur anmerkungsweise abgehandelt. In der zweiten Auflage sagt er aber selbst p. XV im Vorwort: „Endlich ist, was früher nur anmerkungsweise behandelt war, die geschichtliche Entwicklung des Begriffs von Erziehung, jetzt nicht nur zu einem eigenen Paragraphen, sondern, wenn man will, zu einer besonderen kleinen Schrift von ein bis fünf Bogen erweitert worden. Ich lege auf diesen Gegenstand besonderes Gewicht und habe bei wiederholten besonderen Vorlesungen über denselben die Ueberzeugung bestätigt gefunden, dass das gründlichere Verständniss einer Wissenschaft und das lebendigere Interesse an ihr ohne die Kenntniss ihrer seitherigen geschichtlichen Entwicklung nicht möglich ist. Zugleich muss ich diese Kenntniss für sehr praktisch halten und kann durchaus nicht in die Ansicht eines berühmten Pädagogen der Gegenwart einstimmen: „das meiste historisch-pädagogische Wissen, wenigstens der grauen Vorzeit, gehört für den Volksschullehrer zum historischen Kram, für sie ist nur die Geschichte des modernen Schulwesens, seit 1770, belehrend." Es giebt kein besseres Mittel gegen die pädagogische Eitelkeit, die sich so gerne selbstzufrieden in dem Bewusstsein sonnt, „wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht," als die Bekanntschaft mit dem Grossen der Vorzeit, und kein kräftigeres gegen pädagogische Projectmacherei,

als die Bekanntschaft mit früheren Verkehrtheiten und misslungenen Versuchen. Hätten die Pädagogen „der Neuzeit" gewusst, wie schon Ratich geirrt hat, sie hätten mit Hamilton und Jacotot und in manchen Einzelheiten selbst mit Pestalozzi nicht auf's Neue zu irren gebraucht." — Betrachtet man diese Aeusserungen von Baur, so kann man in Wahrheit nicht sagen, dass sie latent sind, da sie vollständig sich den früher mitgetheilten anreihen; was aber die Uebersicht der Geschichte der Erziehung betrifft, welche in seinen Grundzügen der Erziehungslehre sich findet, so beginnt sie erst p. 17 seines Werks und geht bis p. 85 und Unkundige könnten leicht die vortreffliche Darstellung derselben in ihrem Werthe übersehen, besonders auch folgende Worte, die sich p. 19 finden: „Abgesehen davon, dass die Geschichte der Pädagogik, indem sie mit dem Bildungsideale der verschiedenen Völker und Zeiten bekannt macht, einen tiefen Blick in deren innerstes Streben und Wesen gestattet, bereichert sie den Geist mit pädagogischen Ansichten, und warnt gleichmässig vor starrem Festhalten am Alten, wie vor übereilter Hingebung an neue, wenn auch als alleinseligmachend gepriesene pädagogische Theorieen, mahnt dagegen zu besonnener Achtung des geschichtlich Bewährten, wie zu entschiedener Förderung des Neuen, worauf der natürliche Entwicklungsgang der Geschichte selbst hindrängt. Erst die neuere Zeit hat den Werth der Geschichte der Pädagogik allgemein anerkannt und ihre umfassendere wissenschaftliche Bearbeitung begonnen."

Vor 10 Jahren würde Baur, wie einleuchtet, der Geschichte der Erziehung mit keinem Worte erwähnt haben, da in der ersten Auflage seines Werks 1843 nur in einer Anmerkung ganz nebenbei auf selbige hingewiesen wird. Was ist denn das, dass derselbe Mann 1849 auf einmal ein so bedeutendes Gewicht auf selbige legt? Was anders, als die Richtigkeit unserer Behauptung, dass endlich in den letzten 10 Jahren die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit und Bedeutung der Geschichte der Erziehung allgemein Wurzel geschlagen hat?!

Sehr charakteristisch ist in dieser Beziehung auch die Erscheinung an einem jüngst erschienenen pädagogischen Werke eines der berühmtesten Gelehrten unserer Zeit, des Professor Rosenkranz. Dieser Mann, der nachgerade bei seiner ausserordentlichen Vielseitigkeit fast alle Wissenschaften bearbeitet hat, gab 1848 auch eine Pädagogik heraus.*) Ein fast capriciöser, jedenfalls auf Missverständniss beruhender Streit, dass die Geschichte der Erziehung seiner Meinung nach nicht zu einem System der Pädagogik gehöre, wenigstens nicht ihren ersten Theil bilden könne, musste ihn doppelt zwingen, in seinem System der Pädagogik die Geschichte der Erziehung auszuschliessen. Dennoch enthält der dritte Theil seiner Schrift von p. 151—223 eine Uebersicht der Geschichte der Pädagogik, nebst der Bemerkung p. 151: „dass die Geschichte der Pädagogik noch im Stadium der Kindheit stehe." — Und, um endlich noch den Beweis zu liefern, dass populäre pädagogische Werke, d. h. solche, welche für Volksschullehrer und gebildete Eltern geschrieben sind, auch wenn sie nicht über den Zusammenhang selbst sprechen, doch der Thatsache nach von dieser Macht, welche die Nothwendigkeit einer Geschichte der Erziehung jetzt ausübt, hingerissen werden, sey hier schliesslich noch des 1847 von Thomas Scherr**) herausgegebenen Werks Erwähnung gethan. In dem ersten Band findet sich von p. 118—406, also sehr ausführlich, eine Geschichte der Erziehung, von den Hebräern an durch das classische Alterthum hindurch bis auf die neueste Zeit. Scherr nimmt sogar nicht Anstand p. 405 den Volksschullehrern das früher erwähnte Werk über die Geschichte der Erziehung von Cramer zu empfehlen, indem er sagt: „Dem Volksschullehrer, der so häufig mit didaktischen Kunstregeln und mit methodischen Hülfsmitteln geplagt und überladen wird, mag es ein hoher Genuss seyn, die Werke des Alterthums in ihren Ansichten und Bestrebungen kennen zu lernen. Wie oft wird er bei angeblich neuen Gedanken

*) Karl Rosenkranz, Die Pädagogik als System. Ein Grundriss. Königsberg 1848. XIV u. 223 S.

**) Thomas Scherr, Leichtfassliches Handbuch der Pädagogik für Volksschullehrer, gebildete Eltern und Schulfreunde. Zürich 1847. In 3 Bänden. Zweite Auflage.

und Vorschriften unserer Zeit finden, dass die Alten noch tiefer und vollkommener das nunmehr als neu Gepriesene gekannt und geübt haben. Ueberhaupt ist dieses geschichtliche Werk ganz vorzüglich geeignet, den Dünkel der neuen Zeit zu lichten, namentlich die Schullehrer von beschränkten Ansichten zu befreien, und ihnen über die engen Schranken der deutsch-pädagogischen Vorschriften und Bücherwolken hinaus eine schönere Aussicht in das Gebiet der geistigen Welt zu eröffnen."

Kommt nun noch dazu, dass seit den letzten 10 Jahren auch in andern Ländern das Interesse an der Geschichte der Erziehung erwacht wie im Jahre 1844 von dem Secretair der Centralcommission des Unterrichts in Belgien*) ein geschichtliches Werk über die Erziehung erschien, in welchem der Verfasser mit dem classischen Alterthum beginnt; wie ebenfalls in Frankreich die im Jahre 1844 in den Kammern stattgehabte heftige Debatte über das Unterrichtswesen Cousin**) veranlasste, auf die Griechen und Römer zurückzugehen; kommt ferner dazu, dass in unserer letzten Zeit, was ebenfalls zur Geschichte der Erziehung gehört, manche vortreffliche Werke über das Unterrichtswesen in andern Staaten erscheinen, wie das von Hahn über Frankreich, das von Wiese über England, und dass immer mehr erkannt wird, wie für eine tüchtige pädagogische Ausbildung eins der vorzüglichsten Mittel das Bereisen anderer Länder zum Zweck der Erkenntniss des Unterrichts- und Erziehungswesens in selbigen ist, so darf nunmehr getrost angenommen werden, dass die Macht der Autorität gross genug ist, um Jeden zu überzeugen, dass nunmehr in unsern Tagen endlich die Ansicht sich festgesetzt hat, dass ohne Geschichte der Erziehung die Erziehungslehre selbst keine sichere Basis habe und ohne Kenntniss der Geschichte der Erziehung ein Lehrer und Erzie-

*) Theodor Juste, Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Belgique depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Bruxelles 1844. VIII und 392 in gr. 8.

**) Cousin, Défense de l'université et de la philosophie. Discours prononcés à la chambre des Paires dans les séances des 21 et 29 Avril, des 2, 3 et 4 Mai 1844. Paris 1844. 371 S.

her mit Sicherheit seinen Weg nicht verfolgen könne.

Um so trauriger, wenn trotz dieser Autoritäten diejenigen, welche sich dem Lehrerberufe widmen, sowohl die Gymnasiallehrer wie die Volksschullehrer, fast gar keine Notiz davon nehmen. Meistens studiren sie gar keine Pädagogik, viel glauben sie zu thun, wenn sie irgend ein systematisches Werk der Erziehungslehre durchmachen — aber wie gross darf man wohl die Zahl derjenigen Lehrer und angehenden Lehrer anschlagen, welche Schwarz' Geschichte der Erziehung studirt haben, und nun gar das Werk von Cramer und von Carl von Raumer und die Monographieen über Platon und Aristoteles' Erziehungslehre von Alexander Kapp?! Die Zahl dieser wird unglaublich gering seyn!

II.

Beweis aus der Natur der Sache, in populärer Darstellungsweise, dass ohne Geschichte der Erziehung die Erziehungslehre selbst keine sichere Basis habe und ohne Kenntniss der Geschichte der Erziehung ein Lehrer und Erzieher mit Sicherheit seinen Weg nicht verfolgen kann.

Da in dem Vorhergehenden nicht bloss Namen genannt sind, sondern zugleich aus den eigenen Worten der Verfasser mitgetheilt worden ist, wie sie ihre Ansicht über die Nothwendigkeit und Bedeutung der Geschichte der Erziehung motiviren und diese Motivirung überall so klar und einleuchtend aus der Natur der Sache hervorging, so könnte es vielleicht überflüssig erscheinen, dass wir noch einmal wieder dieselbe Frage aufnehmen. Jedenfalls soll nicht der Vermuthung Raum gegeben werden, als hätten wir irgendwie die Absicht, in Opposition gegen jene Autoritäten zu treten, da wir Alles, was sie sagten, aus voller Ueberzeugung unterschreiben. Aber theils ist immer das Bedürfniss vorhanden, einen Gegenstand aus Einem Gusse zu behandeln, und theils wollen wir es nicht verhehlen, dass noch andere entscheidende Gründe zu den angegebenen hinzuzufügen sind, wie wir denn überhaupt meinen, es sey diese Frage von solcher Wichtigkeit und ihre klare Darstellung von solcher Bedeutung, dass sowohl von ihr die Entscheidung abhängig ist, ob eine Erziehungslehre eine wirklich in das Gesammtleben eines Volkes gewaltig stark eingreifende Macht ist, als auch hier in diesem speciellen Fall, ob

der Leser mit Spannung an diesen vorliegenden zweiten Theil des Werkes über Hegel's Ansichten über Erziehung und Unterricht herangehen wird oder nicht. Es braucht diese Untersuchung nicht lang zu seyn, da sie von vorne herein auf einem Gebiete sich bewegt, für das im Grunde jeder Mensch bewusst oder unbewusst in seinem Herzen stark empfindet.

Denn wo gäbe es Einen unter uns von irgend einem Nachdenken, der sich nicht Gott als den Erzieher des Menschengeschlechts vorstellte und dass die Weltgeschichte in ihrem Verlauf von ihrem Anfang bis auf den heutigen Tag die Art und Weise, die Wege und die Mittel aufweist, wie Gott das Menschengeschlecht erzogen hat, so wie die Art und Weise, das Widerstreben und das Sich-fügen, wie das Menschengeschlecht sich hat erziehen lassen? Hinreichend begründet ist die Angst, dass es dem menschlichen Auge wohl nicht gelingen möchte, dieses grosse Geheimniss zu durchschauen und den ganzen Prozess der Erziehung des Menschengeschlechts Seitens ihres Vaters aufzudecken; aber grenzenlos ist die Verblendung derer, welche meinen, dass wir was Rechtes und Sicheres festsetzen könnten über die Art und Weise, wie wir das heutige Menschengeschlecht erziehen sollen, ohne dass wir vorher aus allen Kräften versuchten, in das Geheimniss der Erziehung des Menschengeschlechts von ihrem Anfang bis auf den heutigen Tag einzudringen.

Nehmen wir die Frage ganz praktisch, so heisst es zunächst, wo kommt denn der Mensch, welcher heute geboren wird, her? Sehr weit ausholende, sehr tief eindringende, sehr schwer zu verstehende Untersuchungen verlangt auf diese Frage die strenge und ganz in wissenschaftlicher Form sich bewegende Wissenschaft; aber nicht weniger wird es doch auch dem einfachen und kindlichen Bewusstseyn von selbst einleuchten, dass bei einer Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott nichts vergeblich und ohne Plan gemacht seyn kann, dass, wie langsam auch und halsstarrig das Menschengeschlecht unter der Erziehung Gottes Fortschritte gemacht hat, es immerhin doch Fortschritte machte, dass, wie der Knabe weiter ist als das Kind, der Jüngling weiter als der Knabe, der Mann weiter als der Jüngling und eine ununterbrochene Kette des Geistes und des Gedächtnisses das Kindesalter mit dem Mannesalter zusammen-

schliesst, so auch durch die ganze Geschichte hindurch sowohl ein ununterbrochener Faden sich hindurchzieht wie ein ununterbrochner Fortschritt zur grössern und wachsenden Reife und Freiheit des Geistes stattfindet. Also jedes unbefangene und kindliche Bewusstseyn würde sich gestehen, dass der Mensch, heute geboren, die frühere gesammte Entwicklung der Menschheit in sich einschliesst, wie der Mann durch den Prozess seines Kindes-, Knaben- und Jünglingsalters Mann geworden ist. Kein ernster, gewissenhafter und pietätsvoller Erzieher wird also wagen, sich dreist auf das wilde Meer der Gegenwart zu begeben und das Steuerruder eines Jünglings zu werden, bevor er die Gegenwart kennt, die aber ohne ein Begreifen der ganzen Vergangenheit eben nicht zu erkennen ist. „In der That,“ sagt der Mann, der uns überhaupt zu diesen Untersuchungen veranlasst, „was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich; der Besitz von selbstbewusster Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen, sondern ist diess wesentlich insofern, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit und zwar der Arbeit aller vergangenen Generationen des Menschengeschlechts zu seyn.“ *)

Ja freilich, sieht man diese Welt und das Leben auf ihr nur als ein Mittel an, sich, wie der Ausdruck lautet, so viel Nutzen als möglich zu verschaffen; dann braucht man sich um die Erziehung des Menschengeschlechts in der Weltgeschichte durch den Schöpfer aller Dinge nicht zu bekümmern; dann kommt es nur darauf an, dem Zeitgeist abzulauern, was am meisten zu Munde spricht und am meisten dem Egoismus und den untergeordneteren Richtungen des Lebens entspricht, und Fertigkeiten und Geschicklichkeiten fördern dann den Erzieher mehr als alle noch so idealen Richtungen seines Geistes. Mit solchem Zeitgeist und dessen Sclaven haben wir es aber nicht zu thun. Bei weitem freilich auch nicht gehören wir zu den überspannten Phantasten, welche die Welt verachten und ihr ein reines Nicht-seyn zuschreiben.

*) Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. I. p. 12 u. a. a. O.

Die Welt hat ihr Recht und hat ihr grosses Recht, nichts auf ihr und an ihr ist verächtlich oder adiaphorisch, nur dass nie eingeräumt werde, es gäbe etwas Irdisches, was seinen Zweck in sich selber trüge; dagegen müssen wir uns auf alle Weise sträuben. Alles auf dieser Welt ist nur Mittel, das sagen wir mit den Utilitariern, aber im starken Gegensatze gegen sie ist uns die Welt und Alles, was auf ihr ist, nicht ein Mittel für ein nur transitorisches und so stark als möglich potenzirtes Genussleben, sondern nur ein Mittel und eine für die menschliche Freiheit nothwendig gegebene Gelegenheit für die ideale Gestaltung der uns verliehenen göttlichen Natur und für das hier auf Erden schon so weit als möglich zu realisirende Reich Gottes. Die Weltgeschichte kommt irgend woher und geht irgend wohin, nicht zufällig und beliebig ist ihr Ursprung und ihr Anfang, nicht blind und ins Blaue hineingehend ist ihr Ziel und Ende. Sie kommt her aus der durch freien göttlichen Beschluss und freier Liebe dem Menschengeschlecht gegebenen Potenz der Freiheit, sie strebt unaufhörlich, von ihrem Anfange an diese Potenz der Freiheit in dem Einzelnen zu realisiren, und sie endet nicht eher, bis diese Potenz in dem ganzen Menschengeschlecht verwirklicht worden ist. Wem dabei bangt vor einem Ende als Aufhören, der vergesse doch nicht, dass trotz so vieler Tausend Jahre der Weltgeschichte bisher nur in einem ganz kleinen Theil der vielen Millionen Menschen nur in den unbestimmtesten und mattesten Conturen die Grundrisse des zu erzielenden Reiches Gottes auf Erden zu erkennen sind, dass unsere Vorstellung nach der Analogie des bisherigen Verlaufes der Weltgeschichte die unendliche Zahl von Jahren gar nicht zu fassen im Stande ist, bis die gesammte Menschheit auf der ganzen Erde das darstellen würde, was ein Reich Gottes auf Erden genannt zu werden verdiente, dass vor Allem aber da von keinem Ende im Sinne eines Aufhörens die Rede seyn kann, wo mit dem Anfang schon die Ewigkeit des Einzelnen und der Zusammenhang dieser Welt mit einer unendlichen gesetzt ist.

Tritt aber eine jedesmalige gegenwärtige Generation die Gegenwart als eine Erbschaft der ganzen Vergangenheit an mit allen

Resultaten der Arbeit der bisherigen Vergangenheit, wie nicht weniger mit aller Schuld derselben, soll eine jede Gegenwart das überkommene Pfand und Pfund mit ihrem Theil der Zinserhöhung vom Capital und des Abtrags von der Schuld an die kommende Generation überliefern, wahrhaftig es kommt dann darauf an, dass man genau weiss, wie das Capital aus der Vergangenheit heraus erworben ist, welche Münze ächt ist und bleiben kann und soll, welche falsch ist und vertilgt werden soll, dass man genau weiss, welche verkehrte Mittel frühere Generationen doloser oder culposer Weise anwandten, um ein vermeintliches Gut zum Capital hinzuzufügen, und welche wahren und für alle Zeiten geltenden Mittel sie anwandten, um wirkliche Güter zu erwerben. Wir klagen so oft bei der Geschichtsbetrachtung über Stillstand, ja selbst über Rückschritt und Lessing rief aus: „lass mich an Dir nicht verzweifeln, ewige Vorsehung, wenn selbst mir Deine Schritte scheinen sollten rückwärts zu gehen!“ Thorheit, die Vorsehung geht nicht rückwärts oder stünde jemals still, auch die Geschichte im Grossen und Ganzen weist immer Fortschritt auf; aber dass die Entwicklung der menschlichen Freiheit bisher so langsam von Statten ging, dass so unendlich oft in einzelnen Partieen der Weltgeschichte Stillstand eintritt und Rückschritt, es kommt nur daher, dass eine neue Generation in der Geschichte sich aus dem geschichtlichen Zusammenhang mit ihrer jüngsten Vergangenheit und der gesammten Vergangenheit der Weltgeschichte durch Faulheit des Nachdenkens und des Willens, durch Sünde herausriss, Mittel und Wege einschlug, deren Fehlerhaftigkeit und Unfruchtbarkeit längst schon hundertmal sich gezeigt hatte, Mittel und Wege dagegen verliess, deren Unentbehrlichkeit, Frommen und Fruchtbarkeit für Ausbildung des Geistes und Begründung einer sittlichen Freiheit auf das Einleuchtendste und Handgreiflichste sich früher schon bewährt hatten.

Wenn es keine schönere Fassung giebt, das Leben des Menschengeschlechts, d. h. die Weltgeschichte, in seinem Wesen und Zwecke mit einem Alles in sich fassenden Ausdrucke sich anschaulich zu machen, als die von uns betonte einer Erziehung

des Menschengeschlechts durch Gott; wenn es ferner keine Fassung giebt, in welcher in gleicher Weise jede fatalistische wie jede die blosse Egoität des Menschen zum Princip machende Betrachtungsweise zu Grunde geht und dagegen die vollständige Freiheit des Menschen, wie dessen Abhängigkeit von einer höheren Macht gerettet und verklärt enthalten ist, wie, um ein schlagendes Beispiel aus unserm täglichen Leben zu nehmen, ein Kind ohne Hülfe der Eltern d. h. also ohne Abhängigkeit von den Eltern verloren gehen würde, es schliesslich aber bei aller Abhängigkeit von den Eltern doch durch eigene That und eigenen Willen sich das Gute aneignen, für einen Lebensberuf entscheiden und in diesem gewählten Beruf selbst wirken muss; wenn diese von uns gewählte Fassung der Weltgeschichte, dass sie eine Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott ist, nicht ein Bild und Gleichniss ist, sondern wirklich der Begriff der Weltgeschichte und der allein wahre und erschöpfende Begriff der Geschichte, so müssen auch alle Erscheinungen in der Weltgeschichte aus diesem Begriff ihre Erklärung finden. Erstens, ein Vater stösst seine Kinder nie von sich, auch für die entartetsten derselben fühlt er Liebe und Mitleid, sucht ihnen zu Hülfe zu kommen und sie zu bessern; in solcher Situation ist der erziehende Theil allein thätig, der zu erziehende passiv, ja hindernd, und diese Situation in dem Verhältniss Gottes zu dem Menschengeschlecht ist die, wo wir gewohnt sind besonders das Vorwalten der göttlichen Vorsehung zu finden in grossartigen Erscheinungen der Offenbarung und des Strafgerichts. Zweitens, in dem Verhältniss eines jeden Vaters zu jedem Kinde ist die ganze Periode der Unmündigkeit des Kindes eine solche, wo fast keine Freiheit auf Seite des zu Erziehenden ist und fast nur die Fürsorge des Erziehers waltet, und diese Situation in dem Verhältniss Gottes zu dem Menschengeschlecht ist eine, die bis auf den heutigen Tag wenigstens noch stichhaltig ist, da von einer Mündigkeit des Menschengeschlechts nirgends noch die Rede seyn kann, weshalb und mit Recht in unserm Bewusstseyn die Ueberzeugung lebt, dass bisher in der Weltgeschichte Gott das Meiste, die Menschheit das Wenigste gethan hat. Drittens, es sind nicht alle Kinder gleich, einige gerathen nicht, andere sind gewöhnlicher Art,

andere ragen hervor, werden Sterne ihres Zeitalters, Führer ihres Geschlechts und geben dem Fortschritt in der Gesammtheit einen Ruck, der nachhaltig wird für alle Zukunft; diese Situation in dem Verhältniss Gottes zum Menschengeschlecht ist diejenige, wo auf einmal ein ganzes Volk über andere bis dahin gewesene so gewaltig hervorragt, in kurzer Zeit mehr zu Tage fördert, was ewigen Ursprungs ist und ein unverwüstliches Gemeingut aller künftigen Geschlechter, als sonst tausend Jahre brachten, wo in solchen Nationen Männer auftraten, welche vermöge ihrer bevorzugten göttlichen Begabung, sey es auf dem Gebiete der innersten Umwandlung des Menschen, der religiösen, sey es auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und der sittlichen Thatkraft, Unendliches leisteten und in einem kurzen Menschenleben ein grosses Stück der Ewigkeit den Mitgenossen und der Nachwelt aufdeckten und zum Genusse gaben. Denn diess ist eins von den Geheimnissen oder vielmehr wundervollen Einrichtungen des Geistes, dass es über ihn hinaus nichts giebt, was nicht sein sey oder werden könnte, und dass, was ein hervorragender Geist offenbart, damit sogleich Eigenthum aller Geister ist. Hier das wundervollste Beispiel, das grösste Wunder selbst, die Erscheinung Christi, wo ein Paar Jahrhunderte darauf und mit Recht ein Mann ausrief: „jetzt wissen die Kinder schon von Gott, was früher die Weisesten des Alterthums nur wussten." Viertens, kein Vater wünscht sein Kind auf dem Standpunkte eines Kindes zu halten, sondern sein ganzes Bestreben geht dahin, es selbstständig zu machen, dass es frei werde wie der Vater selbst. Das ist der Zweck aller Liebe, Pflege und Erziehung der Eltern, und erst dann bei gegenseitiger Selbstständigkeit beginnt erst die wahre Liebe; denn nur zwei Gleiche können sich wirklich lieben, nicht Ungleiche. Diess giebt in dem Verhältniss Gottes als Erziehers des Menschengeschlechts das sehr entscheidende Resultat, dass Gott, der Urheber dieses Grundgesetzes aller ächten Erziehung, an seiner eigenen Person dieses Urgesetz nicht umstossen kann. Er will daher, dass das Menschengeschlecht selbstständig werde und sich nicht immer am Gängelbande führen lasse; aber dieser gütigste und weiseste Erzieher verlangt solche Selbstständigkeit nicht zu früh, nicht eher, als alle Bedingungen da sind. Und fragt man sich,

ob Gott alle Bedingungen zur Selbstständigkeit des Menschengeschlechts nunmehr gegeben hat, so würde eine Beantwortung dieser Frage mit Ja nur als Spott erscheinen, da trotz der vollständigen Offenbarung im Christenthum, über die hinaus eine neue zu erwarten den Begriff des Christenthums in seiner Wahrheit vernichten heissen würde, die Menschheit im Grossen und Ganzen noch im Kampfe gegen diese Offenbarung lebt und nur ein kleiner Theil und auch der nur in den mattesten Conturen die Ideen des Christenthums im Leben aufzuweisen begonnen hat. Das hindert aber nicht an der Wahrheit der Idee, dass Gottes Erziehung Selbstständigkeit und Parität will, festzuhalten, um so weniger, als das blödeste Auge es nicht verkennen kann, dass die grade Linie in der Weltgeschichte seit dem Christenthum, d. h. die christlich-germanische Welt, durch die religiöse Errungenschaft im Protestantismus, durch die politische Revolution in England und Frankreich, durch das Sicherfassen des Selbstbewusstseyns in der Wissenschaft seit Anfang des 17. Jahrhunderts und besonders in dem unsrigen, durch so unendlich viele Andeutungen neuerer Zeit, immer mehr das ethische Bewusstseyn befestigt, dass nunmehr der Mensch selbst mit Plan in den Plan der Weltgeschichte eingreifen soll, beschämt und zerknirscht durch die unendliche Langmuth Gottes, getragen und begeistert durch seine göttliche Natur und seines Geschlechts an und für sich seyende wunderbar grosse Kraft und erhabene Bestimmung. Wir fürchten bei diesem Ausspruch kein Missverständniss und keinen Vorwurf heidnischen Selbstgefühls. Wir wollen keine Egoität, die etwas Fürsichseyendes seyn will, welche eben Egoismus ist, aber wir hassen ebensosehr jenes fade alle Besserung des Menschen unmöglich machende Geschwätz, dass der Mensch als solcher Nichts sey. Von dem Menschen als solchen kann man nach der Lehre von der Schöpfung und der Lehre Christi nicht hoch genug denken. Die Prediger handeln recht, wenn sie der Menschheit immer von Neuem vorhalten, dass sie durch eigene Schuld in einem beklagenswerthen Zustande sich befinde, aber sie sollen dabei nicht vergessen, ihr zu sagen, dass sie selbst um so mehr schuldig sey, als das wahre Wesen und die eigentlich ewige Natur des Menschen so unendlich schön und gross ist. Das Zurückführen der Egoität zu dem ewigen Quell derselben

(der Quell der Egoität ist aber eben Gott selber), das ist die Aufgabe aller Pädagogie, der göttlichen wie der menschlichen; nicht die Vernichtung der Egoität ist die Aufgabe, sondern ihre Verklärung. Wer wollte verkennen, dass jene Richtung, die menschliche Natur als solche herunterzureissen, aus der edelsten Absicht entspringt und besonders grade aus solchen Herzen, welche voll sind von der allerersten Bedingung der Einsicht und der Besserung, nämlich von der Macht des Schuldbewusstseyns; aber nichts desto weniger bleibt diese Verwechslung des empirischen Menschen mit seiner an und für sich seyenden Natur eine so verderbliche Handhabe der menschlichen Gemüther, dass, wer irgend kann und in irgend einem sey es auch noch so kleinen Kreise wirkt, sich dagegen mit seiner ganzen sittlichen Kraft auflehnen muss. Nur die den Egoismus tödtende, die wahre Egoität aber begeisternde Ansicht, dass das Menschengeschlecht dazu berufen ist, selbstständig mit einzugreifen in das Räderwerk der Geschichte, kann unserm matten Geschlecht wieder aufhelfen, und diess führt uns zu der Frage wieder zurück, um die es sich handelt, zu der Frage nach der Bedeutung der Geschichte der Erziehung.*)

---

*) Ehe indess der geneigte Leser weiter fortfahre, sey er freundlichst ersucht, von dieser Anmerkung Notiz zu nehmen. Es ist von Anfang versprochen worden, durchaus populär und fasslich zu schreiben und froh würden wir seyn, wenn diess gelungen ist. Aber eine populäre Darstellung kann nur in den Augen eines Lesers gewinnen, wenn er erfährt, dass der einfach gegebene Inhalt den ganzen Kernpunkt der Philosophie und ihrer schwierigsten Wissenschaft ausmacht, der speculativen Ethik. Diess muss auch zu grosser Nachsicht auffordern. Von jeher beschäftigte das Problem der menschlichen Freiheit die Denker, die Lösung des Widerspruchs, wie Freiheit existiren könne bei Abhängigkeit und nur existirend durch Abhängigkeit die Abhängigkeit in der Freiheit ihre die Freiheit aufhebende Macht verlöre. Unsere neuesten Forscher auf diesem Gebiete haben im Kampfe gegen Resultate aus der Hegel'schen Schule, mit besonderer Vorliebe diesen Gegenstand bearbeitet, wie Chalybaeus, Rothe, Fichte der Sohn u. A. Dass sie in ihrer Polemik gegen Hegel selbst ihm unserer Ansicht nach Unrecht thun, ist um so gleichgültiger, als einerseits allerdings Hegel zu Missverständnissen Veranlassung gab und andrerseits die Darstellungen dieser Männer auf diesem Gebiete jedenfalls viel ausführlicher und befriedigender sind als die von Hegel. Es mag bei dem einen dieser Letztgenannten die Ausführung besser gelungen seyn als bei dem andern, alle setzen aber das Ziel ihrer Untersuchung darein, in der Liebe und dem Verhältniss der Persönlichkeit Gottes

Es liegt nemlich, wie uns dünkt, in der gewöhnlichen Form der Frömmigkeit, so schön sie auch ist und so sehr sie auch der Anfang aller ächten Frömmigkeit ist, doch, wie sie in der Regel

---

zu der Persönlichkeit des Menschen die gegenseitige Selbstständigkeit zu retten und dem menschlichen Willen für die Herbeiführung des Zieles und Zweckes der Welt, des Reiches der Seligkeit, ein Prometheisches zu vindiciren. „Grade die Selbsterhaltung der Egoität in der Liebe ist es, welche den meisten Anstoss erregt," sagt Chalybaeus in seiner Ethik I. p. 47. Wir würden nicht Stellen aus diesem Werk und andern citiren, die durchaus im Zusammenhange der ganzen Abhandlung gelesen werden müssen, wenn es nicht etwas Wohlthuendes hätte, sie auch so zu lesen. So spricht Chalybaeus Theil I. p. 61 davon, wie durch die Vermittlung des geschichtlichen Processes erst die höchste Idee in Gott, das göttliche Reich der Heiligkeit und Seligkeit, verwirklicht werden würde, „in dieser Verwirklichung sey aber auf der Seite des göttlichen Subjects selbstbewusste Subjectivität und auf der Seite des Objects gleichfalls, beide Seiten wissen sich gegenseitig, erkennen sich gegenseitig theoretisch und praktisch an, und wissen sich Einer im Andern, Gott in der Menschheit und die Menschheit in Gott anerkannt, gewollt und in und für einander lebend in dem gemeinschaftlichen Medium der all-einen Substanz." Besonders bezeichnend und schön ist aber, was Chalybaeus ebendaselbst p. 71 sagt. Er spricht davon, dass erst in dem Subject, das sich als strebender Weisheitswille selbst erkannt hat, die Weisheit nicht als letzter Zweck erscheint, sondern in Beziehung auf den höchsten Endzweck der frei zu realisirenden Wahrheit sich als das nothwendige Mittel manifestirt, und fährt dann fort: „Heben wir die Vermittlungsidee der Weisheit in weiterm Sinne des Worts zu näherer Betrachtung hervor, ohne sie aus ihrem dialektischen Verbande mit ihren beiden andern Correlaten (der principiellen positiven Liebe und der Wahrheit) zu reissen, so ergiebt sich aus dieser Gesammtanschauung, d. i. aus dem allgemeinen Weltbild Folgendes. Hat das philosophirende Subject seine wesentliche Bestimmung, positiv freie Persönlichkeit zu seyn, in sich ergriffen, so hat es damit auch die Voraussetzung derselben, die freie schöpferische Persönlichkeit Gottes, des ewigen Urgrundes, begriffen, weil das Daseyn jener nicht möglich ist ohne diese, ein unpersönliches Absolutes oder auch ein absolutes Princip der Machtwillkür diese unsere Persönlichkeit nicht wollen und bestehen lassen, die etwa entstehende immer wieder wie Saturn seine Kinder verschlingen würde. Eben darum, weil dieses Selbstbewusstseyn im Menschen zur Wahrheit geworden, drängt sich in der neueren Philosophie das Problem der menschlichen Freiheit durch jede Metaphysik, die es verdunkelt, mit unvertilgbarer Lebenskraft immer aufs neue hervor. Solche metaphysische Systeme sind die, wo entweder Gott in der Welt oder die Welt in Gott untergeht. Die Wahrheit liegt aber grade umgekehrt darin, dass nur unter der Aegide eines geistig-persönlichen, an und für sich freien Urprincips auch

erscheint, etwas höchst Gefährliches und Unsittliches und die Realisirung des Reiches Gottes auf Erden durchaus Hemmendes. Denn die Frömmigkeit, welche nothwendig beginnen muss durch

---

die menschlichen geistigen Principien frei seyn können, weil nur ein solcher Gott, der sein Selbstbewusstseyn an und für sich hat, nicht des menschlichen bedarf, um darin zu sich selbst zu kommen, das volle Seyn Gottes also das volle Seyn des Menschen nicht aufhebt, sondern das volle Seyn des Menschen vielmehr die absolute Freiheit und Selbstgenugsamkeit Gottes voraussetzt und beweist. Weit gefehlt, dass die volle Selbstgewissheit des freien Menschen anmaasslich oder titanisch sey und Gott herabsetze, ist sie vielmehr die Signatur der göttlichen freien Macht und schöpferischen Liebe; und anstatt dass die Gottheit, wenn mit absolut persönlicher Machtfreiheit gesetzt, die menschliche Freiheit aufhebe, ermöglicht sie vielmehr dieselbe; sie setzt oder macht sie freilich nicht unmittelbar, denn die menschliche Freiheit muss selbst das Ihrige dabei thun, aber thut sie es, so giebt jene Voraussetzung dem strebenden Selbstgefühl Brief und Siegel der Wahrheit. Mit dem Urprincip, Gott, ist also noch nicht die Welt fertig zugleich gesetzt, wohl aber der schöpferisch freie Wille, dem idealen Weltbild die entsprechende objective Weltwirklichkeit und Wahrheit zu geben, aber nicht bloss dies, sondern auch in der Welt creatürliche, ihm ebenbildliche Geister hervorzurufen, von denen der Urgeist sich anerkannt und gewollt, und die von ihm sich anerkannt und gewollt wissen, also dass das eine Ganze zur vollendeten sich gegenseitig wissenden, wollenden und geniessenden Wahrheit wird, was das absolute Zweckideal war. Dieser Verwirklichungsprocess kann nur in seinem ersten Stadium als unmittelbares Schaffen verlaufen, in seinem späteren, wenn bereits freie Geister aufgetreten sind, kann er nur geschichtlich von Seiten der Menschen mit vollzogen werden, weil eben die Freiheit derselben der Zweck ist; und diese nicht gemacht werden kann, sondern nur sich selbst vollenden kann. Der physisch-geschichtliche Vermittlungsprocess wird also in verschiedenen Phasen verlaufen. Die erste Phase ist seiten Gottes die Schöpfung des materiellen Kosmos, der Naturwelt, dieses reinen Objects für den Urgeist sowohl als für die creatürlichen Geister, eines Objects, das ohne Selbstheit und Selbstbewusstseyn an und für sich, nicht Selbstzweck, sondern durch und durch nur Mittel, universales medium für höhere Zwecke, nur ein θέαμα für intelligente Subjecte, ein Werk und zwar ein Kunstwerk aus dem frei schaffenden Geiste hervorgegangen und für frei nachschaffende Geister, somit in seiner anschaulichen, der Idee entsprechenden objectiven Wirklichkeit und Wahrheit das Schöne katexochen ist. Die zweite Phase ist seiten Gottes die Setzung geistiger Principien, für welche der Kosmos ebenso ist wie für ihn, die sich aber als frei in, mit und durch den Totalzusammenhang der Welt zu entwickeln; folglich den praktischen Vernunftprocess an ihnen selbst auf der Basis und in Wechselwirkung mit der Natur, unter einander gegenseitig und unter der erziehenden Weisheit des absoluten Geistes zu vollziehen haben, mithin den ethi-

den Vergleich unseres Ichs in seiner empirischen Gestalt mit dem vollkommenen Vater und uns dadurch in unserer Erbärmlichkeit und Abhängigkeit blossstellt, liebt es gar sehr, bei diesem Ver-

---

schen Prozess, dessen Idee die Weisheit in dem oben bezeichneten engern Sinne, und dessen Zweck das Gute in der bestimmten Bedeutung des sittlich Guten ist. Das Dritte ist die Synthesis dieser beiden Ideen, des Schönen und Guten, in der Idee der Wahrheit (unter Wahrheit versteht Chalybaeus das absolute Ziel, die real-ideale Zuständlichkeit, Wirklichkeit und Wahrheit, die Wahrheit im subjectiven und objectiven Sinne, das sich selbst gegenseitig wissende, wollende und erlebende Absolute, das Reich der Seligkeit im heiligen Geiste)."

Auch aus Rothe's Ethik wollen wir eine sehr bezeichnende Stelle mittheilen. Nachdem Rothe über den Schöpfungsprozess so weit gesprochen hat, dass er die Natur und die Persönlichkeit des Menschen gefunden hat, behauptet er und gewiss mit Recht, dass, obwohl die Persönlichkeit zunächst durch die materielle Natur bestimmt würde, es doch die eigentliche Aufgabe der Persönlichkeit sey, die Gebieterin über die Natur zu werden, und sie zu bestimmen. Dann fährt er fort 1. Thl. p. 187: „Die Vollziehung dieser Forderung fällt aber nicht mehr, wie auf den früheren Stufen, lediglich der schöpferischen Wirksamkeit Gottes selbst anheim; denn die Bedingung derselben ist ja bereits in dem natürlichen Menschen selbst gegeben, nemlich in der ihm schon beiwohnenden und im Verlauf seiner natürlichen Lebensentwicklung mit seiner Persönlichkeit zugleich reifenden Macht der Selbstbestimmung." „Daher stellt sich nun eben diess auch sofort als Aufgabe an den natürlichen Menschen und zwar als die ihm eigenthümliche Aufgabe, die materielle Natur, seine eigene und die gesammte ihm äussere, irdische, kraft seiner Selbstbestimmung seiner Persönlichkeit zuzueignen. Diese Aufgabe ist aber die sittliche Aufgabe. Hier tritt also der durchaus neue Fall ein im Verlauf des Schöpfungsprozesses, dass sich in ihm eine von der Kreatur selbst zu vollbringende Aufgabe ergiebt und an die Kreatur stellt. Gott nimmt in diesem Wendepunkt des Schöpfungsprozesses das menschliche Geschöpf selbst zur mitwirkenden Causalität in denselben auf und legt die Fortführung desselben zunächst in seine Hand. Der Schöpfungsprozess setzt sich von hier aus wesentlich vermöge der Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfs, in unserer besonderen Schöpfungssphäre des Menschen, fort, also wesentlich als der sittliche Prozess oder mittelst desselben."

In Vorlesungen, die wir selbst über speculative Ethik halten, ist folgender Paragraph in der Einleitung: „Ob es eine Ethik giebt, hängt davon ab, ob sich im Verlauf des Schöpfungsprozesses ein Punkt findet, wo das Menschengeschlecht selbstständig miteinzugreifen bestimmt ist, um den Schöpfungsact zu Ende zu bringen, oder, ob sich ein Punkt findet, wo der Schöpfungsprozess scheitern würde ohne die Mithülfe des Menschengeschlechts." Zunächst enthält die Fassung dieses Paragraphen ja nichts, was nicht ganz offen oder latent in den mit-

hältniss zu beharren. Diess ist aber nur eine Stufe, nur ein Moment der wahren Frömmigkeit. Allerdings umklammert diese selbige Stufe noch mit aller Inbrunst den Heiland am Kreuze, durch den dem schuldbewussten Gemüth Erlösung von der Schuld verheissen wird. Aber dabei bleibt sie auch stehen. Wie, ist das nicht genug, ist das nicht grade die ächte christliche Frömmigkeit? Wer wagt diese anzutasten? — Wir wollen sie ja auch nicht antasten, so wenig wie wir eine Knospe antasten, aus der die volle Blume hervorbricht. Denn gewiss jene Frömmigkeit ist die Knospe und die alleinige ächte Knospe der vollen Blume der Frömmigkeit, aber wir können sie eben nur für die Knospe halten.*) Welche ist denn die Blume der Frömmigkeit dieser Knospe der Frömmigkeit? Das ist die, welche noch mehr als ihre eigene Schuld die Gemeinschuld empfindet, welche auf dem

---

getheilten Worten Rothe's und Chalybäus' läge. Der letzte Passus scheint nur etwas stark. Aber in Wahrheit scheint er das nur. Denn sonst liegt in ihm ja so recht klar ausgedrückt, 1) dass auch ohne das Menschengeschlecht und die Weltgeschichte auf dem Boden dieses Kosmos Gott vollständige Selbstgenugsamkeit hat; 2) dass er mithin das Menschengeschlecht und selbiges unter seinem idealen Zweckbegriff aus freier Liebe geschaffen hat; 3) dass das Menschengeschlecht vollständig frei ist und die Freiheit kein Wortspiel ist; 4) dass die Freiheit des Menschengeschlechts unaufhörlich auf ihre ursprüngliche Abhängigkeit zurückgeführt wird, wenn sie sich nicht verirren will, und dass die Aufgabe der menschlichen Freiheit stets von Gott unterstützt wird. Denn das Ziel der Freiheit ist ja zugleich ein von Gott gewolltes, also ihm am Herzen liegendes. Was Einem aber am Herzen liegt, darum bekümmert man sich auch, dafür strebt man auch mit. Darin hat das, was man Vorsehung in der Geschichte nennt, seinen Ursprung und seinen Sinn. Indem ferner das Ziel der menschlichen Freiheit ein von Gott gewolltes ist, kann die menschliche Freiheit nur den richtigen Weg gehen, wenn sie in Gottes Willen aufgeht, von ihm sich abhängig macht.

*) Hier hat einer der ersten Theologen unserer Zeit folgende Worte uns so recht aus der Seele geschrieben: „Möchten sie (alle) irgendwie mitwirken zur Verbreitung der Ueberzeugung, dass das Christenthum, und zwar eben das uralte Christenthum in seiner streng verstandenen Uebernatürlichkeit, etwas Mehreres ist als blosse Religion, und wäre es auch immerhin das vollkommene und die absolute, dass es ein ganzes, volles neues menschliches Leben und Daseyn ist, eine ganz neue Geschichte unseres Geschlechts, ja eine ganz neue Periode im Verlauf der Schöpfung dieses irdischen Weltkreises, und dass der Erlöser kein Cleriker und Pfarrer ist, sondern ein hohepriesterlicher König." Rothe. „Theologische Ethik" I. Theil Vorwort p. XIII.

Menschengeschlecht lastet, welche stärker noch als die Sehnsucht nach eigener Besserung Sehnsucht nach Besserung und Vervollkommnung des gesammten Menschengeschlechts hat. Allerdings kam Christus, um auch Dich und mich von der Schuld zu erlösen, aber sein inneres Leiden, seine Frömmigkeit, war doch, wie wir Alle wissen, die Gemeinschuld des Menschengeschlechts; allerdings kam er, um auch Dich und mich besser zu machen (dass Alle nur durch die Einzelnen sind, daran brauchen wir wohl nicht zu erinnern); aber seine Sehnsucht war doch vor Allem die Sehnsucht nach dem Reiche Gottes auf Erden. Dein Reich komme, betete er. Aber dieses Kommen des Reiches Gottes ist eben ein geschichtlicher Prozess, begonnen von Anfang der Geschichte an, vollständig in seinen Grundzügen zum ersten Mal auf Erden klar aufgebaut in dem ersten Pfingstfeste. Denn der heilige Geist ist seitdem nicht mehr etwas Transcendentes, d. h. ausserhalb des Bewusstseyns des Menschengeschlechts Seyendes, wie er auch vor seiner vollen Erscheinung immer schon in der Welt thätig war, sondern etwas ihm Immanentes, d. h. im Menschengeschlecht selbst Wohnendes, auf Erden Gegenwärtiges, insofern der Mensch seitdem weiss, dass dieser Geist sein wahrer Geist ist, und dass er das Ziel des ganzen Menschengeschlechts ist. Dieses Bewusstseyn ist das Entscheidende; denn der heilige Geist war auch schon in der Welt, ehe der Mensch es wusste. Gewiss, der einzelne Mensch hat ihn zu erfassen und wird von ihm erfasst (das Ganze und Alle sind bekanntlich nur durch Einzelne); aber eben so gewiss ist es, dass der Einzelne nicht allein als Einzelner ist, sondern in der Gemeinschaft, in der Gesammtheit, und dass er die Wirksamkeit des heiligen Geistes, so sehr er sie an sich direct verspürt, doch ganz besonders indirect auf dem Umwege der Wirksamkeit desselben im Grossen und Ganzen, in der ganzen Gemeinschaft, in der Weltgeschichte verspürt und dort auf seine Wirkung lauschen muss. Er ist der wahre Erzieher des Menschengeschlechts, und weil des Menschengeschlechts, deshalb und dadurch besonders des Einzelnen. Hat nicht Jeder ein lebendiges Gefühl davon, dass er als Einzelner nicht viel vermag, sondern einem Ganzen angehört? Es scheint aber dieses Gefühl aus der Menschheit immer mehr und mehr zu verschwinden. Giebt es irgend Einen, der

wirklich glaubt, dass er als Einzelner etwas Ordentliches schaffen könne? Wir können die ewigen Gesetze nicht umstossen und es ist ein Gesetz von Ewigkeit her, dass der Einzelne der Gattung angehört und nur durch die Gattung stark wird.*) Unser allgemeinster Gattungsbegriff ist der der Menschheit. Dem gehören

*) Man vergleiche hierüber Rothe's Ethik I. p. 288 u. f. „In jedem menschlichen Einzelwesen ist das menschliche Seyn ein defectes, und jedes ist eine nur einseitige Formation der menschlichen Creatur.“ „Allerdings ist in jedem Einzelwesen nur eine unvollkommene, in irgend einer Beziehung defecte und einseitige Realisirung des menschlichen Seyns gegeben; aber in jedem menschlichen Einzelwesen ist diese Unvollständigkeit und Einseitigkeit des menschlichen Seyns eine andere, weil eine eigenthümlich bestimmte, indem ja in jedem Punkte, wo ein menschliches Einzelwesen entsteht, die natürlichen Bedingungen und Vermittlungen seiner Entstehung andere und eigenthümlich bestimmte sind. Hierdurch ist die Möglichkeit einer wirklich seinem Begriff entsprechenden Realisirung des menschlichen Geschöpfs, ungeachtet der Unvollständigkeit und Einseitigkeit des menschlichen Seyns in allen menschlichen Einzelwesen, gesichert. Jedes menschliche Einzelwesen ist nemlich zwar eine nur mangelhafte Verwirklichung des menschlichen Seyns, aber doch im Vergleich mit jedem andern eine in irgend einer Beziehung vollständigere und vollkommnere. Denn nur dann können ja die menschlichen Einzelwesen wirklich verschiedene seyn, wenn zwar in jedem einzelnen Elemente des vollen menschlichen Seyns, wenigstens relativ, fehlen, aber doch in keinem genau dieselben wie in irgend einem der übrigen, so dass jedes, wie es einerseits solcher Elemente ermangelt, die den andern eignen, so andrerseits auch wieder solche besitzt, die den andern abgehen. So ergänzt denn jedes menschliche Einzelwesen in irgend einer Beziehung alle übrigen in Ansehung der Realisirung des menschlichen Seyns in ihnen; und in einer verhältnissmässigen Vielheit solcher Einzelwesen, von welchen jedes zwar an und für sich eine nur mangelhafte Realisation des menschlichen Seyns ist, aber jedes nach einer andern Seite hin mangelhaft, kann daher wirklich die volle Realisation des menschlichen Seyns erzielt werden.“ — Es ist bekanntlich in neuester Zeit vorzugsweise Schleiermacher gewesen, der auf die durchgreifende Bedeutung der Individualität die Aufmerksamkeit gelenkt hat; aber nichtsdestoweniger nimmt er den Einzelnen im Ganzen, davon zeugt durchweg seine Ethik. — Von Hegel herrscht die falsche Ansicht, dass er nur die Gattung nehme, das Individuum aber vernichte. — Um aber nochmals an den oben gebrauchten Ausdruck „particuläre Frömmigkeit“ anzuknüpfen, so wird es ja ganz einleuchtend, dass, wenn alle Menschen Mönche wären (und Frömmigkeit kann man den Mönchen nicht absprechen) das menschliche Leben und die Weltgeschichte ein Ende hätte. Es ist klar, dass in dem religiösen Princip auch das ethische liegen muss, wenn es das vollkommen religiöse seyn soll. Das ethische ist aber das, was unaufhörlich auf die Realisirung der Idee der Menschheit energisch hinstrebt.

wir zunächst an. Der dann besondert sich zu einem zweiten engeren, aber nichtsdestoweniger sehr weiten Gattungsbegriff, zu der einer Nation; dem gehören wir an mit all unsern Lebens- und Geistesfunctionen. Aus dem können wir so wenig heraus, wie aus unserer Haut. Und die ganze Schuld seiner Nation wie die ganze Segenskraft derselben theilt Jeder ohne Ausnahme. Die particuläre Frömmigkeit, in so grosser Gefahr, die Nation zu überspringen in ihrer Gemeinschuld und ihrer Gemeinverfassung nach Seiten ihrer positiven Leistungen und ihrer Stellung in der Gesammtheit der Völker und der Geschichte, und dafür unmittelbar sich nach Golgatha zu versetzen, muss den Schritt thun, über ihre particuläre Lage hinauszugehen, und sich in die Gemeinschuld und Gemeinverfassung der gesammten Nation zu vertiefen, wenn sie schliesslich nicht doch nur Egoismus bleiben und in contemplative Passivität versinken will. Das heisst, die wahre Frömmigkeit, die sich danach sehnt, dass das Reich Gottes immer mehr auf Erden komme, muss sich in die Geschichte vertiefen, und jeden Moment der Gegenwart als eine Continuität der Vergangenheit und Zukunft mit ängstlichem und gewissenhaftem Blick betrachten. Gleichwie der Mensch auf dem Standpunkte der particulären Frömmigkeit nicht ablässt, sich selbst in jedem Augenblick und in seiner ganzen Vergangenheit anzublicken, was er unterlassen und gefehlt, was ihm ohne sein Verdienst an Güte widerfahren ist, wo Elend ohne sein Zuthun von ihm abgewandt ist, wo er selbst eingreifend gehandelt hat, wo Andere für ihn handelten, und wie er im stetigen Fortschritt des sittlichen Ernstes begriffen, seine Gesinnung und Handlung für die Zukunft immer mehr heiligen zu wollen, von der sittlichen Energie gefasst wird, für die Zukunft früher begangene Fehler zu vermeiden und seine durch die Erfahrung gereifte Weisheit besser zu bethätigen, so muss er auch in dem Bewusstseyn, dass er nicht alleine dasteht, sondern einer Nation und der Weltgeschichte angehört, die Vergangenheit seiner Nation und der Weltgeschichte mit ängstlichem und spähendem Auge durchforschen, erkennen, was die bestimmte Gabe seiner Nation ist, was deren Fehler und Tugenden in ihrem Naturell sind, worin sie bisher gefehlt, worin sie bisher gesündigt hat, was sie für die Zukunft zu thun hat, um ihren Beruf zu erfüllen, um wieder gut zu machen, was

die bisher gesündigt hat. Nur dann geht die Frömmigkeit in ein Handeln über (und kein nachdenkender Mensch wird nicht das Handeln als eine nothwendige und geforderte Frucht der Frömmigkeit fordern wollen), das aus aller Selbstsucht uns herausreissend uns auf den rechten Boden der Wirksamkeit setzt, auf den Boden der gemeinsamen Veredlung, auf das Eine Ziel der stetigen Vervollkommnung des Menschengeschlechts und der immer grösseren und vollkommneren Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden. Fühlt der Einzelne und mit Recht sich zu schwach und unbedeutend, um für das Ganze Etwas thun zu können, so wird er doch nie leugnen wollen, dass ein Ganzes in gemeinsamer Kraftanstrengung die Vernunfterkenntniss und die Durchführung derselben im Leben und in der Geschichte weiter zu fördern im Stande ist. Er braucht sich ja eben nur aus der Geschichte solcher Epochen zu erinnern, wo eine Gesammtheit von derselben Idee begeistert solche wundersame Resultate hervorrief, dass wir und alle Nachwelt an ihnen neu belebt und befruchtet werden, sobald wir selbige mit unserm Gedächtniss und Gemüthe uns vergegenwärtigen. Wer aber die Thaten der Weltgeschichte nicht bloss zu seinem Ergötzen und seiner Unterhaltung studirt und sich vorhält, sondern sie in ihrem höheren Sinne erfasst, wie kann der anders als die Weltgeschichte unter der Idee der Erziehung des Menschengeschlechts betrachten, gern sich eingestehend, dass bisher Gott das Meiste gethan, die Menschheit selbst das Wenigste, dass aber bisher die Resultate deshalb noch so wenig glänzend sind, weil Gott als das Musterbild eines ächten Erziehers die Menschheit nur führen und anleiten, nicht aber für sie (an ihrer Statt) handeln konnte, da die Anerkennung der Freiheit und Selbstständigkeit des zu Erziehenden das erste Grundgesetz aller ächten Erziehung ist, das Menschengeschlecht selbst aber bisher noch so wenig mit bewusstem Plan die Lebensbahn sich verzeichnete, sondern sich vielmehr am Gängelbande führen liess. Erst dann, wenn ein solcher Gemeingeist diejenigen Völker, welche augenblicklich in der Weltgeschichte zählen, d. h. die christlichen Völker, erfasst, dass der Einzelne in ihnen das Ganze höher stellt, als sich selbst, und sich nur fühlt in dem Ganzen, sey er gebrochen am Herzen, wenn das Ganze krank ist, sey er gehobenen Sinnes, wenn das Ganze wirklich ein

Abbild der Idee des Guten darstellt, aber weder glücklich noch unglücklich seyn kann als mit dem Ganzen, erst dann wird eine neue Epoche der Geschichte beginnen. Und in diese Idee ein neues Geschlecht hineinzuführen und für solche sie zu begeistern, das ist die Aufgabe aller Erziehung. Unsere Jugend lernt genug, weiss genug, ist geschickt genug, unsere Erde ist voll von Künsten und Wissenschaften, aber man muss gestehen, die sittliche Begeisterung, das Aufgehen in die Idee, die finden wir nicht. Wir wollen es den Lehrern und den Alten unter uns nicht absprechen, dass sie wohl den Wunsch hätten, die Jugend zu begeistern; aber wir müssen ihnen die Richtigkeit in der Wahl der Mittel absprechen. Und die geringe Anzahl von Lehrern, welche die richtigen Mittel ergreifen, erreicht doch nicht viel, weil eben der moderne Zeitgeist und Gemeingeist stärker ist als sie. Unsere Staaten sind nachgerade vollständig verknöchert und in Maschinerie verwandelt, der Materialismus und Formalismus herrscht, es ist jetzt schon Gewohnheit und Natur geworden, dass die Universitäten nur directe Vorbereitungsanstalten für den Beamtenstand sind und dass die Söhne der gebildeten Eltern kein höheres Ziel kennen, als Beamte zu werden und nur darauf sich vorzubereiten, nur dafür die erforderlichen Kenntnisse zu sammeln. Die Ansicht, dass ein Staat eine Maschine mit einer einzigen Feder ist, die dem ganzen übrigen Räderwerk die Bewegung mittheilt, beherrscht theoretisch die Gemüther, wie sie factisch sich Geltung verschafft hat. Indem zufolge dieser Ansicht der Staat alles Detail bestimmt, anordnet und verwaltet, die geringste Einzelheit befiehlt und controlirt, bis auf das Einsetzen einer Fensterscheibe in einer Dorfschule, und jedes eigene Thun der Staatsbürger, jede eigene Verwaltung der Stände und Corporationen abschneidet, ist in manchem modernen Staat das asiatische China nach Europa verpflanzt mit seinen ledernen, geist- und gemüthlosen Zuständen. China ist der Staat der kältesten Prosa, das moderne Europa steht bald nicht mehr nach. Wer noch unbefangen Dinge, wie sie wirklich sind, betrachten kann, der wird und muss finden, dass unser modernes Erziehungs- und Unterrichtswesen im Grossen und Ganzen betrachtet nur den Einen Gesichtspunkt hat, die Zöglinge so geschickt und so gelehrt als nur möglich zu machen, damit sie es in der Beamtencarriere so weit bringen als nur

möglich oder auf dem Gebiete der Industrie so viel verdienen als nur irgend möglich. Es ist, es hilft nichts dagegen die Augen zu verschliessen, bei der herrschenden Ansicht der Staatstheorien wie bei dem factischen Zustande der gegenwärtigen Staaten einerseits, dass in einem Staate Alles bis auf die kleinste Kleinigkeit der höchsten Staatsgewalt unterworfen seyn und von ihr angeordnet und geleitet werden soll, bei der in unserm Jahrhundert durch ihre Grossartigkeit und Allgewalt Alles in ihren Strudel mit fortreissenden industriellen und materiellen Betriebsamkeit andrerseits die Gefahr vorhanden, dass alles Bewusstseyn auf die Idee der Menschheit und die Teleologie der Geschichte verloren geht.*)

So lange nun Geschichte war, trug die Substanz die Einzelnen und durchdrang der Gesammtgeist eines Volks seine einzelnen Theile. Wiederum aber auch umfasste immer die höhere Intelligenz die unter ihr stehende und zieht sie mit sich. Wir haben hier ein ganz naheliegendes Beispiel in dem Verhältniss des Hauses zu den Einzelnen darin. Es ist klar, dass die Verfassung eines Hauses vorzugsweise abhängt von den Eltern, als den Reiferen und Intelligenteren. Ein Haus, in welchem die Eltern durch Frömmigkeit, Rechtlichkeit, Ordnungsliebe und andere Tugenden sich auszeichnen, zieht alles Uebrige darin, Kinder und Domestiken, in diese Sphäre mit hinauf. So nehmen auch in einem Volke nicht Alle eine gleiche Stellung ein in dem Verhältniss zum Volksgeiste und in der Pflicht dem Volksgeiste gegenüber. Es sind die Intelligenteren, oder, wenn wir mit Schleiermacher das ganze Volk in zwei Theile theilen wollen, in Regierende und Regierte,

---

*) Solches Urtheil scheint gewiss vielen das eines hohlen Enthusiasten oder eines Hypochondristen zu seyn. Ja, wenn wir irgendwie Anstand nähmen, die Welt und auf ihr die höchstmöglichste Ausbreitung der Industrie und des Luxus herabzusetzen, wenn wir irgend eine Furcht kennten, dass der menschliche Geist nicht im Stande sey, sich Alles unterthan zu machen, ohne daran Schaden zu nehmen, — dann verdienten wir solchen Vorwurf. Aber es sehe doch Jemand, um von Russland und Frankreich gar nicht zu sprechen, Preussen an, den Staat, dem Jeder den höchsten welthistorischen Beruf für die Zukunft einräumen muss, der im Einzelnen so ausgezeichnet ist, ob dieser Staat in seiner Maschinerie nicht China auf ganz frappante Weise abconterfeit, ein ebenso prosaischer Beamtenstaat ist wie China. Und man betrachte die feindselige Stellung der exacten Wissenschaften gegen die Philosophie und den Studiengang derer, welche sich den exacten Wissenschaften ergeben, wie wenig Ideales darin zu finden ist.

es sind die Regierenden, welche vorzugsweise das heilige Feuer des Volksgeistes zu bewachen haben. Wie die Regierenden sind, d. h. also in näher bezeichneter Classe, wie die höchste Gewalt ist, wie ferner die Beamten, die Prediger und Lehrer, und die sonst zu den Gebildeten sich Zählenden sind, so werden auch die Regierten, so wird also das Volk in seiner Gesammtheit seyn, so wird namentlich auch die heranwachsende Jugend seyn. Auf letztere kommt es nun namentlich immer vorzugsweise an. Wenn eine Nation ihre heranwachsende Jugend nicht als ein Heiligthum betrachtet, als ein ihr anvertrautes Gemeingut, so hat die Nation sich schon selbst verloren und ihr Bewusstseyn auf die Idee der Geschichte fallen lassen. Es ist ein eben so grosser Egoismus, wie es eine Verblendung ist, wenn ein Vater auf seinen eigenen Sohn stolz seyn kann, sobald ringsumher sonst die Jugend vernachlässigt wird und diess ihn nicht afficirt. Es kommt also darauf an, dass in einem Staate Allen die Erziehung der Jugend am Herzen liegt (denn ein Herz hat jeder) und dass Kundige die Erziehung leiten. Die Kundigen nun neben den Eltern sind bekanntlich die Lehrer, die sich ja mit der Prätension hinstellen, dass sie die Kundigen sind. Wir ehren alle und jede technische Fertigkeit, alle und jede Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit, alles und jedes Wissen — es ist diess Alles nothwendig und gut und nie kann davon ein Lehrer zu viel haben. Aber das macht den Lehrer noch nicht aus. Wir ehren die Frömmigkeit, wir schätzen die Redlichkeit und Rechtlichkeit, die Unbestechlichkeit des Charakters — allein das macht auch noch nicht den Lehrer aus. Er stellt sich ja auch selber hin als Einen, welcher der Erziehungskunst kundig ist. Frömmigkeit macht noch keinen kundigen Lehrer, Redlichkeit auch noch nicht, Charakter auch noch nicht, vollständiger Apparat der Kenntnisse auch noch nicht — diess Alles zusammen, obwohl Alles unentbehrlich für einen tüchtigen Lehrer, macht noch nicht den Lehrer aus. Es fragt sich, ob er von der Idee der Erziehung durchdrungen und begeistert ist, und ist er das, so wird er keinen Schritt thun, bevor er seine Gegenwart und den Menschen in ihr in der Continuität mit der ganzen Vergangenheit und dem Ideal der Zukunft zu verstehen und begreifen versucht hat, oder was dasselbe sagen will, bevor er sich in die Erziehung des Menschengeschlechts vertieft hat,

auf deren innersten Kern eben die Geschichte der Erziehung sich richtet. Es giebt keine Art eigentlicher Erkenntniss, die zu erringen wäre, wo nicht der, welcher erkennen will, ganz aus sich heraustritt. Das Studium der Geschichte der Erziehung enthält nun namentlich auch diese Weihe, und wenn der, welcher sich daran begiebt, endlich bei der Gegenwart anlangt, so wird er mit Erstaunen erkennen, in welcher Verblendung er sich oft über sich und seine Gegenwart befand, wie unendlich viel von dem, worauf er stolz war als auf Producte seiner Zeit oder gar seiner eigenen Erkenntniss, schon längst dagewesen ist, noch mehr, wie viel Gutes und Richtiges, was alte vergangene Völker hatten und für die Erziehung ihrer Jugend anwandten und alte Lehrer lehrten, aus unserer Gegenwart verschwunden ist, am meisten vielleicht, wie viel Verkehrtes und wie wenig Richtiges in unserer modernen Erziehung vorhanden ist!

Für diejenigen, welche und mit Recht auf das Studium systematischer Werke über Erziehung grosses Gewicht legen und irgendwie versucht werden könnten, zu meinen, dass wir diess nicht auch thäten, sey bemerkt einerseits, dass ohne eine irgendwelche Uebersicht des Erziehungsgebiets in seinem systematischen Zusammenhange schwerlich Jemand die Veranlassung in sich fühlen oder die Fähigkeit besitzen wird, die Geschichte der Erziehung zu studiren, so wie namentlich andrerseits, dass das Studium der Geschichte der Erziehung allein zu einem wirklichen erschöpfenden Studium der systematischen Erziehungswissenschaft befähigt. Diess ist auf allen andern Gebieten der Wissenschaft längst anerkannt und besonders seitdem Hegel an der Philosophie selbst nachwies, dass Geschichte der Philosophie studiren so viel sey als die Philosophie selbst studiren, sonst überall auch allgemeines Bewusstseyn geworden. Und mit der Erziehungswissenschaft sollte es anders seyn?! Eigenthümlich — unsere grossen Historiker, wie z. B. ein Ranke in Berlin, wagen es nicht einmal über die Geschichte der Gegenwart zu lesen und zu schreiben, weil ihnen die als zu nahe und unmittelbar vorliegend nicht klar und deutlich genug sich enthülle, und Lehrer, die nicht nur die Gegenwart theoretisch anschauen sollen, sondern praktisch directe in die grade Linie der Geschichte eingreifen sollen und wollen, können das, ohne die Gegenwart in ihrer innersten Continuität

mit der Vergangenheit und dem Ideal der Zukunft erfasst zu haben?! Wahrlich es giebt für Niemanden eine grössere Lehrmeisterin als die Geschichte und für den Lehrer von Fach bildet sie schlechthin die alleinigen Propyläen zu dem Heiligthum seiner Lebensaufgabe.

Wir müssen endlich noch diejenigen, welche auf das Studium der systematischen Erziehungswissenschaft und mit Recht so grosses Gewicht legen, daran erinnern, dass zu einem Studium der Geschichte der Erziehung gehört das Studium derselben bis auf unsere unmittelbare Gegenwart und dass deshalb bei einem Studium der Geschichte der Erziehung die einzelnen Werke über systematische Erziehungswissenschaft zugleich ein wesentliches Object des Studiums dabei ausmachen. Wenn Jemand die Geschichte der Philosophie studirt, so wird er doch wohl nicht die Werke der Philosophen liegen lassen können, und grade so wird der, welcher die Geschichte der Erziehung darstellt, natürlich auch die Werke der Pädagogen studiren und würdigen. Ja, wenn das Studium der Werke über systematische Erziehungswissenschaft nicht ganz beliebig und zufällig bleiben soll, sondern in einen organischen Zusammenhang gebracht werden muss, um ergiebig werden zu können, so giebt es dazu kein anderes Mittel als das Studium der Geschichte der Erziehung. Man kann da welches Werk man will herausgreifen, um dieses Verhältniss einleuchtend zu machen. Nehmen wir das Werk von Schleiermacher über die Erziehung, so wollen wir gewiss nicht leugnen, dass es auch so in die Hand genommen jedem gebildeten Menschen unendliche Freude bereiten und die herrlichsten Winke über Erziehung geben wird. Nur muss Keiner sich einbilden, dass er dieses Werk, so gelesen, wirklich verstünde. Dieses Werk nemlich hat einen gewaltigen Hintergrund, ja sein Hintergrund ist bedeutender als das Werk selbst. Es hat nemlich seinen Hintergrund in der Philosophie Schleiermacher's, besonders seiner Ethik. Und diese hat wieder ihren Hintergrund in dem grossen Principienkampf unsers Jahrhunderts von den ersten Jahren desselben bis zu den Dreissigerjahren, man kann wohl sagen in den innersten Wurzeln der deutschen Geschichte und der deutschen Wissenschaft seit Beginn unsers Jahrhunderts. Eine Geschichte der Erziehung nun aber, wenn sie nicht ein blosses Ag-

gregat von pädagogischen und historischen Kenntnissen seyn will, sondern wirkliche Wissenschaft ist, hat grade, wie oft genug schon angedeutet ist, auf die innersten Wurzeln der Weltgeschichte zurückzugehen, aus denen auch die auftauchenden systematischen Werke der Erziehungswissenschaft als ebenso viele ächte oder geile Zweige sich erklären lassen werden und sonst unverständlich bleiben. Oder nehmen wir ein anderes Beispiel, den Jedem bekannten Emil von Rousseau und lassen es uns gefallen, dass er so viel Ansehen verdient, wie er fand und findet, so fragen wir doch, ob Jemand wirklich meint, an diesem Buch mehr als eine pikante Unterhaltung zu haben, wenn es nicht aus seiner Wiege herausgenommen wird, nemlich der Geschichte und Philosophie Frankreichs um die letzte Hälfte des vorigen Jahrhunderts?! Ja man kann dreist den Satz festhalten, dass das Studium systematischer Werke über Erziehung sogar etwas sehr Gefährliches hat, wenn selbiges nicht von der Geschichte der Erziehung bedingt wird.

So viel denn über den Beweis aus der Natur der Sache, dass ohne Geschichte der Erziehung die Erziehungslehre selbst keine sichere Basis habe und ohne Kenntniss der Geschichte der Erziehung ein Lehrer und Erzieher mit Sicherheit seinen Weg nicht verfolgen könne. *)

*) Wenn gefragt wird, ob Frauen mit der Erziehungsfrage sich theoretisch beschäftigen sollen, so antworten wir am liebsten: Nein. Gott schuf die Frauen so, dass sie die tiefeingreifendste Erziehungskraft ohne Reflexion sich erwerben sollten, durch Reflexion ihre himmlische Mitgift vergiften. Entweder die Frauen sind anmuthig, sittsam, keusch und häuslich und thronen wie heilige Wächterinnen am Sitz der Penaten und sie erziehen von selbst, unmittelbar, und weil unmittelbar, darum unwiderstehlich, oder sie sind es nicht und dann werden sie es auch durch nichts mehr. Sie können gerne Jean Paul's Levana lesen, auch Carl von Raumer's Abhandlung über die Erziehung der Mädchen und andere solche Schriften, nur ja nicht systematische Werke über Erziehung. Aber eine populäre Geschichte der Erziehung empfehlen wir allen Frauen. Denn die macht nicht klug und schulmeistert nicht, sondern lässt sich schulmeistern von dem einzigen vollkommenen Schulmeister, den es giebt. Wir haben ja gesehen, Geschichte der Erziehung ist nur denkbar als eine Geschichte der Erziehung des Menschengeschlechts, die Gott leitet.

III.

Kurze Auseinandersetzung, wie die Geschichte der Erziehung auf derjenigen Wissenschaft basirt, die man Philosophie der Geschichte nennt.

Es giebt etwas in der menschlichen Natur, was nicht ruht, Auseinanderfallendes und zerstreut Vertheiltes, sey es, dass es räumlich oder zeitlich auseinanderfällt, unter eine Einheit zusammenzufassen. Jeder Mensch hat diese Natur, darum ist er Mensch, das Thier hat diese Natur nicht. So hört ein Thier auch alle Töne, aber die Harmonie, die Einheit der Töne zu einem Ganzen, hört es nicht; so sieht ein Thier auch wohl die Theile eines Territoriums, aber die Landschaft sieht es nicht u. s. w. Man kann diese Natur am Menschen seine systematische Natur, sein systematisches Bewusstseyn, nennen. Besonders haben diese Natur die Philosophen, die ausserdem nicht damit zufrieden sind, diess und jenes unter eine Einheit zu bringen, sondern Alles unter eine Einheit und unter Eine Einheit bringen wollen*).

Welt begreift die geistige und physische Natur in sich. Die geistige Natur offenbart sich aber in der Weltgeschichte, ist auf dem Theater der Weltgeschichte in ihrer concretesten Wirklichkeit. Man kann die Weltgeschichte verschieden betrachten und jede Art der Behandlung derselben hat ihr Recht und ihren Nutzen; die Philosophie aber will dieses ungeheure Schauspiel, welches die Weltgeschichte aufweist und das in der disparatesten Zerrissenheit erscheint, als Eine zusammenhängende That erfassen und will der religiösen Wahrheit, dass die Welt nicht dem Zufall preisgegeben sey, sondern von einer Vorsehung regiert werde, auch vor der Vernunft Erklärung und Beweis hinzufügen. Sie will das, was man den Plan nennt, in der Geschichte aufdecken, sowohl was den Ursprung der Geschichte, als was ihren Endzweck und ihren Verlauf von ihrem Ursprung bis zu der momentanen Höhe des erreichten Endzwecks betrifft. Sie sagt, dass Vernunft die Welt regiere und bisher regiert habe, und, wenn sie so den Accent auf Vernunft legt, so will sie damit den allerdings richtigen Ausdruck, dass die Vorsehung die

*) Es ist ein sehr glücklicher Ausdruck bei Chalybäus, dass er „das systematische Bewusstseyn den Nervus und das oberste Criterium aller Philosophie“ nennt.

Welt regiere, der aber leicht unbestimmt gelassen wird, bestimmter fassen, und andrerseits besonders auch damit urgiren, dass dieser immer durchaus vernünftige Zusammenhang der Weltgeschichte auch erkannt werden könne, was diejenigen, welche wohl fest daran glauben, dass die Vorsehung die Welt regiere, nicht immer zugeben, sondern für Vermessenheit halten. Hier ist ja nicht der Ort, darüber zu streiten, ob diess Vermessenheit ist, oder nicht, und ob die Ansicht derer, dass man die Vorsehung in der Geschichte nicht erkennen könne, nicht eine missverstandene Demuth ist. Allerdings, wenn die Philosophie in Eitelkeit darüber, dass sie sich diese Macht, den Plan der Vorsehung in der Weltgeschichte aufzudecken, aufginge, dann könnte man von vorne herein sie verachten. Aber sie hält es für eine heilige Pflicht, Gott in der Geschichte zu erkennen, und Pflichterfüllung macht da um so weniger hochmüthig, wo von selbst sich ergiebt, dass ein ungeheurer Rest in der Pflichterfüllung nachbleibt. Oder brauchen wir noch daran zu erinnern, dass es bisher noch keinem Philosophen eingefallen ist, er habe den Plan der Weltgeschichte bis in seine einzelsten und geheimsten Züge durchaus begriffen?! Der ernsten Arbeit aber der Denker, welche einen so schönen Gedanken, der auch dem unmittelbar religiösen Bewusstseyn eines Jeden entspricht, dass Plan in der Weltgeschichte sey, durchaus immer zusammenhängender vernünftiger Plan, wird jedes unbefangene Gemüth seine Ehrfurcht zollen, und zu unermüdlicher Ausdauer in dieser Arbeit wird es mit ganzer Sehnsucht und aller Liebe auffordern.

Diese Arbeit aber unter einen wissenschaftlichen Namen gebracht, wie er jetzt gäng und gäbe ist, heisst Philosophie der Geschichte. Die folgenden Abschnitte werden Genaueres über ihre Entstehung und ihren Verlauf mittheilen; hier kam es nur zunächst darauf an, nachzuweisen, dass diese Wissenschaft, welche also Philosophie der Geschichte genennt wird, die Basis einer Geschichte der Erziehung seyn muss. Nur deshalb waren wir berechtigt, hier an diesem Ort von der Philosophie der Geschichte zu sprechen und nur deshalb werden wir verpflichtet seyn, in dieser Einleitung später Genaueres über sie mitzutheilen.

Da nun die Erziehung des Menschengeschlechts ganz dasselbe will, was die Philosophie der Geschichte beabsichtigt, so ist eben

auch nur daran zu erinnern, dass sie ganz dasselbe ist, um das Resultat zu gewinnen, dass die Geschichte der Erziehung auf der Philosophie der Geschichte basirt. Denn eine Geschichte der Erziehung, wenn sie nicht bloss ein Aggregat von pädagogischen und historischen Kenntnissen seyn wollte, sondern zum Zweck hatte, unsere Gegenwart als Resultat der Vergangenheit aufzuweisen und in ihrer Mission zur Zukunft zu erfassen, konnte nur durch die Idee der Erziehung des Menschengeschlechts geboren und geleitet werden.

IV.

Kurze Zusammenfassung dessen, was bis auf Hegel in der Philosophie der Geschichte geleistet worden ist.

Einerseits ist die Philosophie der Geschichte eine sehr junge Wissenschaft, andererseits haben wir es in diesem Werke ja mit dem zu thun, was bei Hegel für die Geschichte der Erziehung sich findet. Was bei ihm sich aber darüber findet, lehnt sich, wie das wohl zu erwarten steht, an seine Philosophie der Geschichte an. Ehe wir denn daran gehen dürfen, Hegels Auffassung der Philosophie der Geschichte und seine Leistungen auf diesem Gebiete, ohne deren Kenntniss dieses vorliegende Werk nur halb verständlich seyn würde, auseinanderzusetzen, erfordert es der richtige Gang der Darstellung, dass wir uns in der Kürze darüber orientiren, was vor Hegel auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte geleistet worden ist*).

Es wäre wohl der Mühe werth, auch die unausgeführten Versuche philosophischer Geschichtsbetrachtung kennen zu lernen, wie solche sich bei Deutschen und Franzosen, bei Leibnitz, Kant, Schiller, Bossuet, Condorcet, Michelet u. A. finden; aber wir müssen uns auf die vollständig ausgearbeiteten Philosophien der Geschichte beschränken. Vor Schelling kommen nur 3 Männer in Betracht, Giambattista Vico, Herder und Fr. v. Schlegel. Vico war ein Italiener, geboren zu Neapel 1670. Es giebt kaum ein eigenthümlicheres und wunderbareres Werk,

---

*) Man vergleiche darüber die Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte von Gans p. VIII — p. XII, ferner die Abhandlung von Rosenkranz „das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte“ und Rosenkranz „kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems“ p. 149—177.

als dessen scienza nuova, welche seine Philosophie der Geschichte enthält *). Solche Vereinigung von Grossartigkeit und Abgeschmacktheit, tiefster Geistreichigkeit und kindischer Albernheit wüssten wir nie bei irgend einem Gelehrten sonst gefunden zu haben. Aber es ist eine elektrische Kraft in diesem Mann, eine überraschend erleuchtende und zerschmetternde Blitzesart, eine Ehrenhaftigkeit und Reinheit der Gesinnung, eine religiöse Begeisterung und eine Wucht des Willens, dass man unwiderstehlich von ihm angezogen und hingerissen wird. Man muss die Zeit nehmen, in der er lebte, wo ein philosophisches Genie nicht so geschult wurde, wie heutigen Tages, und dass er selbst in Allem Autodidact war. Er will in seinem Werke die Principien der Geschichte aufweisen; was das Leben und die Bestimmung der Völker sey, wie die Vorsehung sie führe, und wie sie unbewusst diese Führung mitunterstütze, das will er aufdecken. Da kommen nun allerdings grosse Partien höchst ärmlich fort, so die Feudalität, das Mittelalter, die Reformation und die neuere Zeit, während er nach anderer Seite hin einzelne Partien, wie die Theorie der Sprache, der Dichtkunst, des römischen Rechtes, mit einer ermüdenden Ausführlichkeit behandelt und die übertriebenste Leidenschaft zu Etymologien seine Kräfte in Anspruch nimmt. Man kann sein Werk nicht eine vollständig durchgeführte Philosophie der Geschichte nennen, aber man wird gestehen müssen, dass Vico grosse Verdienste um diese Wissenschaft hat. Man muss sich nur hüten, wie Gans richtig bemerkte, die Golderze nicht mit der Schlacke wegzuwerfen, die sie umhüllen. Und seine Golderze liegen eben nicht auf der Oberfläche. Vico ist lange Zeit unbekannt geblieben, bis Wolf bei seinen Untersuchungen über Homer ihn würdigte und namentlich Dr. Wilhelm Weber, der ihn 1817 im Originale las, sich veranlasst sah, ihn in's Deutsche zu übersetzen **).

Herder dagegen in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" ist nicht nur bekannter, sondern wird allgemein als der Vater der Philosophie der Geschichte angesehen. Es ist nicht unsere Absicht seinen Ruhm zu schmälern. Aber

*) Sein Werk ist ins Deutsche übersetzt von Dr. Wilhelm Ernst Weber 1822.

**) Vico ist auch französisch bearbeitet von Michelet.

obwohl Herder selbst sein Werk „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ genannt hat, so würde er doch selbst dagegen opponirt haben, dass man sein Werk eine eigentliche Philosophie der Geschichte nennte. Denn sein Werk hat nichts weniger als eine metaphysische Grundlage. Herder war Theolog, ein gottbegeisterter Mann und wie schon in dem vorhergehenden Abschnitt erwähnt wurde, dass der Glaube an die Versehung in der Geschichte denselben Grundgedanken hat, wie die Philosophie der Geschichte, so ist in Herders Werk eben mehr das Bewundern der Thaten Gottes in der Geschichte als das Begreifenwollen derselben das Hervorstechende. Herder ist aber gesund, Protestant, modern gebildeter und philosophisch gebildeter Mann und deshalb ist im Unterschied von Vico Plan und natürlicher Gang in seinem Werke. Er hat viele glückliche Gedanken und unter diesen ist es besonders einer, der ihn in der Philosophie der Geschichte und für sie so berühmt oder eigentlich so allgemein bekannt gemacht hat. Das ist der, dass ihm in der Vergleichung der Zeiten ihre Aehnlichkeit mit den Altersstufen der Menschen nicht entging. Dieser Vergleich enthält den entscheidenden Gedanken für die Weltgeschichte, dass sie nur Eine ist, d. h. in einem ununterbrochenen Zusammenhange ist, und dass sie einen fortwährenden Fortschritt enthält; denn das Jünglingsalter setzt das Kindesalter voraus, das Mannesalter das Jünglingsalter. Hat auch Hegel, wie wir später sehen werden, diese Vergleichung der Perioden der Weltgeschichte mit den Menschenaltern beibehalten, so muss man doch auf diesen Vergleich nicht gar zu viel geben, da er nur bildlich und nicht begrifflich ist. Es ist ganz bezeichnend, dass man den Orient das Kindesalter nennt, Hellas das Jünglingsalter, Rom das Mannesalter, es bindet dieses vortrefflich zusammen und giebt einen Rahmen, aber auf die Durchführung dieser Unterschiede in Begriffen kommt es denn doch zuletzt an.

Bei der Beurtheilung Friedrich von Schlegel's wird man immer etwas in Verlegenheit seyn. Schlegel wurde Katholik und musste ihm also die Reformation als ein Abfall und die ganze Zeit von da an als ein Rückschritt erscheinen. Und dazu kommt, dass er Vieles hat, was manchem Protestanten unserer Zeit völlig richtig scheint, indem Schlegeln überhaupt die ganze Geschichte

ein Abfall ist. Es liegen so häufig richtige und unrichtige Gedanken ganz nahe nebeneinander, und noch mehr geschieht es so leicht, dass ein richtiger Gedanke im Verlauf seiner Entwicklung in eine ganz verkehrte Richtung übergeht. So ist es, wenn wir nicht irren, in der Philosophie der Geschichte von Schlegel. Denn man würde höchst ungerecht urtheilen, wenn man nicht Schlegeln einräumte, dass er als der Erste von dem richtigen Grundgedanken der Philosophie der Geschichte ausgeht, nämlich von der Theorie der menschlichen Freiheit. In ihr liegt, dass der Mensch frei erschaffen ist und also thun kann, was er will, das Gute und das Böse; aber es liegt gewiss nicht darin, dass der Mensch auf einmal frei ist im eminenten Sinne des Wortes, d. h. wirklich frei, wirklich gut. Man hat doch noch nie ein Kind gesehen, das wirklich frei, wirklich gut ist, man wird doch nicht so barbarisch seyn, diess von einem Kinde zu verlangen, da wir selbst bei einem Manne höchst nachsichtig sind und immer Fehler genug selbst an dem freiesten und besten Manne fanden und finden werden. Warum will man denn von den ersten Menschen verlangen, dass sie ohne Irrthum und Kampf wirklich frei hätten werden sollen? Man verwechselt hier immer die Kindesunschuld mit der errungenen Unschuld, die Kindesfreiheit mit der durch Kampf angeeigneten sittlichen Freiheit, die erst wirkliche Freiheit ist. Damit wird ja nicht die Sünde und die Schuld aufgehoben, dass das Fehlen und Irren nothwendig in der Entwicklung der menschlichen Natur liegt, in ihrer Arbeit zur wahren Freiheit hin. Nur wird die furchtbare Auffassung vermieden, dass die Geschichte ein Uebel und nur durch Abfall entstanden ist. Diese Auffassung aber hat Schlegel. Er geht von dem richtigen Grundgedanken aus, dass der Mensch frei erschaffen sey und dass zwei Wege vor ihm gelegen hätten. Hätte nun der Mensch den Weg in die Höhe gewählt, so wäre seine Freiheit die der seligen Geister gewesen und der paradiesische Zustand wäre geblieben. Nun hat er aber leider den zweiten Weg in die niedere Tiefe gewählt, damit sey nun ein göttlicher und ein natürlicher Wille in ihm und die Aufgabe sey sowohl für den einzelnen Menschen wie für das Menschengeschlecht, den natürlichen Willen in den göttlichen zu verwandeln. — Wer würde leugnen, dass Letzteres die Aufgabe des einzelnen Menschen und des ganzen Menschenge-

schlechtes ist, aber wer wird denn behaupten können, dass diese Aufgabe erst nach der Geschichte und nicht vielmehr mit der Geschichte begonnen hat?! Dieser Kampf selbst ist ja eben das ewige Geheimniss des Menschen und der Geschichte, ohne welches Freiheit ein Phantasiegebilde bleibt. Wenn man sich das Leben zweier Menschen vorstellt, beider von der Wiege an bis zum Manne, und der eine Mann ist gut, der andere schlecht geworden, so haben beide von Anfang an dieselbe Aufgabe gehabt; aber der gut gewordene wird nicht Anstand nehmen, zu erklären, dass er immer noch über sich zu wachen habe und keineswegs mit sich zufrieden sey, wie aber besonders, dass er nur durch Kampf das geworden sey, was er sey und dass er überhaupt nichts werth schätze, was er nicht durch Kampf und Arbeit erringe, Seligkeit sey kein Resultat der Tugend, sondern die Tugend selbst. Die Ansicht, dass das Theater der Weltgeschichte nur durch die Schuld der ersten Menschen eröffnet sey und es, wenn die ersten Menschen nicht gesündigt hätten, keine Geschichte gegeben haben würde, ist also eine schlechterdings dem Wesen des Menschen und der Aufgabe des Menschengeschlechts zuwiderlaufende. Das, dünkt uns, haben wir ja im früheren Abschnitt genugsam hervorgehoben, dass die Schuld, Sünde und Faulheit der Menschen die Weltgeschichte in ihrem Prozess zu ihrem Ziele hin ungeheuer aufgehalten habe und fortwährend aufhalte. Gegen die Ansicht aber, dass die Sünde, als bewusstes und absichtliches Handeln gegen die Idee des Guten, nothwendig im Begriff der Entwicklung der Freiheit und der Geschichte läge, müssen wir uns durchaus verwahren; Sünde und unfreier Zustand ist etwas sehr Verschiedenes. Schlegel hegt Furcht, ob jemals das Menschengeschlecht sich ganz und vollständig zu Gott zurückwenden werde. Das ist keine wissenschaftliche Frage, sondern eine individuelle Anschauung. Da es im Begriffe der Freiheit liegt, dass der Mensch, mithin auch das Menschengeschlecht, sich total verderben und vernichten kann, so kann es ja nicht geleugnet werden, dass möglicherweise nie das Menschengeschlecht seine Aufgabe vollführen wird. Aber das ist eben das Fehlerhafte bei Schlegel, dass er seine Zweifel darüber, es würde wohl nie das Menschengeschlecht zu Gott zurückkehren, auf seine Betrachtung der bisherigen Weltgeschichte basirt. Gewiss, und wir haben das schon früher ge-

äussert, gross und so gross sind die Resultate der Weltgeschichte nicht, wie sie hätten sein können, wenn nicht Schuld, Trägheit, Anhäufung von Sünde die Weltgeschichte so ungeheuer gehemmt hätte; aber das kann nur ein blasirter, schwächlicher und verdüsterter Kopf sagen, dass die Geschichte stets rückwärts gehe. Wir sind heute weiter als im vorigen Jahrhundert, wer will das verkennen. Aber mit denjenigen, welche die Reformation für einen Rückschritt halten und nicht vielmehr für den grössten Ruck der Weltgeschichte seit der Erscheinung des Christenthums, ist ein Verständniss über Geschichte und Philosophie der Geschichte sehr schwierig. Mag Schlegels Philosophie der Geschichte bei den Katholiken Anklang finden, bei Protestanten kann sie es nicht, und bei aller gesuchten Geistreichigkeit dieses Werkes bleibt es doch flach.

Schelling hat keine Philosophie der Geschichte geschrieben, und doch hat er zur Philosophie der Geschichte zerstreut in seinen Schriften so viel geschrieben, dass z. B. Stahl nicht Anstand genommen hat, zu erklären, Hegel hätte auf diesem Gebiet nichts weiter gethan, als Schellings Andeutungen vervollständigt.*) Wie es sich indess mit Schellings Arbeiten auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte verhält, könnte erst auseinandergesetzt werden in dem nächsten Abschnitte, wo über Hegels Philosophie der Geschichte das Nähere angegeben werden wird; aber auch da müssen wir darauf verzichten, weil die Untersuchung zu speciell werden würde. Da ausserdem bei Schelling, wie schon erwähnt, keine vollständige Philosophie der Geschichte vorliegt, würden wir über unsere Aufgabe hinausgehen, da wir nur mit den vollständigen Werken über Philosophie der Geschichte bis auf Hegel in diesem Abschnitt bekannt machen wollten.**) Dagegen ist aber aus der Schelling'schen Schule ein Werk über Philosophie der Geschichte hervorgegangen von Stutzmann***),

*) Stahl, Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht 1830. Bd. I. p. 262 u. 294. Man vergleiche auch hierüber Rosenkranz „Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems“ p. 154.

**) Was Schelling in der Philosophie der Geschichte geleistet hat, hat Rosenkranz sehr übersichtlich zusammengestellt in dem Werke „Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems“ p. 152—155.

***) J. J. Stutzmann, Philosophie der Geschichte der Menschheit. Nürnberg 1808.

welches die bisher genannten bei Weitem übertrifft, nicht bloss durch die metaphysische Grundlage, sondern auch durch die gründliche Durchführung. Als den Schlüssel zum Verständniss seiner Schrift giebt der Verfasser selbst die Idee an, „in allem Lebendigen ist das Leben, in allem Gesetzten das Gesetz, in allen Menschen Eine Menschheit, in jedem scheinbar Zufälligen das Nothwendige, in dem Wechsel der Zeit die thätige, lebenvolle Ewigkeit, und in den Regeln und Stationen der Geschichte sind die Gesetze der Vernunft und des göttlichen Wesens geoffenbart.“ Die Geschichte zerlegt er in drei Perioden, in die des Orients, der antiken und der christlichen Welt, und mit ausserordentlicher Sorgfalt werden innerhalb dieser Perioden die einzelnen Fortschritte angegeben, wird die Nothwendigkeit in ihnen aufzudecken und deren Erscheinung in die Form des Gedankens zu erheben gesucht. Es ist, wie uns scheint, von diesem Werke nicht genug Notiz genommen, und jedenfalls ist es eine grosse Unbilligkeit, dass Gans in dem Vorwort zu Hegels Philosophie der Geschichte selbiges ganz überging.

V.

Ueber Hegels Philosophie der Geschichte und wie sich diese zu seinen übrigen Werken und seiner gesammten wissenschaftlichen Anschauung verhält.

Schon sehr früh, wie Hegel noch auf dem Gymnasium zu Stuttgart war, zeigte er eine starke Neigung für Geschichte und geschichtliche Studien. Man ersieht das aus seinen Tagebüchern und Excerpten aus jener Zeit. Wir theilen über diese Tagebücher folgendes Urtheil von Rosenkranz mit:*) „Als ein hervorstechender Zug aus diesen Tagebüchernotizen ist Hegels immer wiederkehrende Richtung auf den Begriff der Geschichte anzusehen. Schröckh's Compendium hat deshalb seinen grossen Beifall, weil es nicht bloss bei einer Nomenclatur und Chronologie stehen bleibt, nicht bloss Gefechte anführt, bei denen ein Paar Hundert Menschen sich herumschlagen, sondern weil es sich auch auf die Culturinteressen hinwendet. Er freut sich, einen, wenn auch vorerst dunkeln und einseitigen, Begriff der pragmatischen Geschichte zu bekommen. Er will untersuchen, welche

*) Hegel's Leben von Rosenkranz p. 8—9.

Leidenschaften den Menschen am heftigsten erregen. Die Lecture des Livius macht Epoche bei ihm. Er kommt darauf, dass für die Aufklärung des gemeinen Mannes etwas geschehen könne, hält diess aber für sehr schwer und macht sich namentlich die Einwendung, dass er für ein solches Unternehmen die Geschichte noch nicht philosophisch studirt habe. Sein Urtheil ist gerade in geschichtlichen Dingen sehr früh bestimmt und schon 1785 (wo er nur 15 Jahr alt war) kommen darin Aeusserungen vor, welche ihn mit denen seiner Lehrer in Conflict setzen." — In der philosophischen Geschichte machte er einen Auszug aus Meiners Geschichte der Menschheit, während er noch auf Schulen war.*) Ueberhaupt schrieb Hegel alles Gute, was er in Büchern fand, ab, auch wohl ganze Bücher, eine Methode, die er sein ganzes Leben hindurch beobachtete, und es bleibt bei diesem überhaupt unbegreiflich grossen Menschen auch dieses Kleinste an ihm ein Unbegreifliches, wo der Mann die Zeit hergenommen hat, die riesenhaften Excerpte aus allen Gebieten der Wissenschaft zu machen, die er hinterlassen hat, da er von Jugend auf eben so sehr an allen Interessen des Lebens und der Welt Theil nahm, wie an der Wissenschaft. — Dann nahm er wieder, als er Hauslehrer in der Schweiz war, (1793—1796), die historischen Studien, die er auf der Schule begonnen hatte, mit Eifer auf. — „Die Entwicklung, wie die Schicksallosigkeit Christi zugleich sein einziges Schicksal herbeiführte, weihete ihn in das Mysterium aller Geschichte ein. In kirchengeschichtlicher Beziehung studirte er besonders Gibbon und Montesquieu; von den Alten mit Leidenschaft Thukydides; Fragmente einer Uebersetzung des letztern sind noch vorhanden. Raynals histoire des deux Indes, Hume's Geschichte Englands, Schiller's historische Werke studirte er vorzüglich auch für die Kunst der Composition, über welche er sehr interessante Betrachtungen anstellte und sogar die Periodologie Schiller's in seinem damals gerade erschienenen dreissigjährigen Krieg einer strengen Kritik unterwarf. Grosse sorgsam angelegte Tabellen sind vorhanden, in denen er chronologisch links die Geschichte des Kirchenstaats, rechts die des deutschen Reichs und in der Mitte beider Extreme die Geschichte der verschiede-

*) Ebendaselbst p. 14.

nen italienischen Staaten zusammenstellte. Ueber den Geist der Orientalen, über die Klageweiber der Alten, über die Gesetzgebung des Lykurg, über die Parteien des römischen Reichs, über die Folge der Offenbarungen, über die Unbegreiflichkeit der Leidenschaft der ritterlichen Galanterie des Mittelalters für die Alten, über die ungezügelte Einbildungskraft der Weiber des Mittelalters, über das Streben nach Sicherung des Eigenthums in den neuern Staaten mit Vernachlässigung der Sicherheit und Freiheit der Person, über die Bürgerkriege Italiens, über die Oeffentlichkeit der Todesstrafe u. s. w. hat Hegel in geistvollen Aphorismen sich ausgelassen *)". — Als Hegel sein Hauslehrerthum in der Schweiz beendet hatte, wurde er Hauslehrer in Frankfurt am Main 1797 bis 1800. Hier fügte er zu den historischen Studien politische hinzu. „Alle seine Gedanken über das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft, über Bedürfniss und Arbeit, über Theilung der Arbeit und Vermögen der Stände, Armenwesen und Polizei, Steuern u. s. w. concentrirten sich in Frankfurt in einem glossirenden Commentar zur deutschen Uebersetzung von Stewarts Staatswirthschaft, den er vom 19. Februar bis 16. Mai 1799 schrieb. Es kommen darin viel grossartige Blicke in Politik und Geschichte, viel feine Bemerkungen vor **)". Auch Deutschlands Schicksal interessirte ihn sehr und verfasste er eine politische Flugschrift 1798, Würtemberg betreffend, die er auch herausgeben wollte, aber schliesslich doch nicht herausgab, wie er in gleicher Weise nach der Schlacht bei Jena, aufs Tiefste erschüttert von dem Unglück seines deutschen Vaterlandes, eine Kritik der Verfassung Deutschlands schrieb, die er ebenfalls nicht herausgab.

Wir haben im Vorstehenden durch Anführung solcher Data aus dem Leben Hegels nur daran erinnern wollen, wie sehr er von seinem Knabenalter an den geschichtlichen und politischen Studien sich ergab. Und wir müssen, um seine Philosophie der Geschichte würdigen zu können, noch einiges Andere aus seinem Leben anführen. Hegel ist geboren 1770, blieb auf dem Gymnasium in Stuttgart bis 1788, studirte in Tübingen bis zum Herbst 1793, war Hauslehrer in Bern bis zum Herbst 1796, Hauslehrer in Frankfurt bis Ende 1800, Docent in Jena bis zum Herbst 1806,

*) Ebendaselbst p. 59 — 60.

**) Ebendaselbst p. 86.

war Redacteur einer politischen Zeitung in Bamberg bis Ende 1808, Rector des Gymnasiums zu Nürnberg bis zum Herbst 1816, wo er Professor der Philosophie in Heidelberg wurde. In Heidelberg blieb er bis Ostern 1818, wo er Professor der Philosophie in Berlin wurde. Hier lebte und lehrte er 13 Jahre, wie einst Aristoteles in Athen; 1831 am 14. November starb Hegel. Während seiner academischen Wirksamkeit von seinem Auftreten in Heidelberg bis zu seinem Tode hat Hegel Vorlesungen über alle Gebiete des menschlichen Wissens gehalten und über jedes Gebiet verschiedene Male, wie überhaupt die Vollendung seiner Philosophie darin besteht, dass sie den Kreis der Erkenntniss vollständig beschrieben hat, dass sie eine absolute Totalität der Erkenntniss enthält. Also die Logik und Metaphysik, die Naturphilosophie (Erhebung des ganzen Gebietes aller Naturwissenschaften ohne Ausnahme in den Gedanken und logische Begründung aller Momente in jeder einzelnen Naturwissenschaft), die Anthropologie und Psychologie, die Rechtsphilosophie und Politik, die Aesthetik, die Religionsphilosophie, die Geschichte der Philosophie, die Philosophie der Geschichte, jede für sich las und las er öfters, sowie über alle in ihrem Zusammenhang las er, was man Encyclopädie der Wissenschaften nennt.

Ueber Philosophie der Geschichte las er 5 Mal, im Wintersemester 1822/23, 1824/25, 1826/27, 1828/29, 1830/31. Das Buch, welches aus diesen Vorlesungen erwachsen, zuerst 1837 von Gans herausgegeben wurde, darauf in der zweiten Auflage 1840 von dem Sohne Hegel's, dem Professor Karl Hegel in Rostock herausgegeben wurde, ist nur 547 Seiten stark und davon enthält die orientalische Welt allein 272 Seiten.

Jetzt wird der Leser die bisher angestellten Zurüstungen in diesem Abschnitte keineswegs mehr für überflüssig halten. Denn es wäre eine Thorheit, sich einzubilden, dass man sich irgendwie über Hegel orientirt hätte, wenn man nicht ganz genau die Stellung seiner Philosophie der Geschichte zu seinen übrigen Werken und zu seiner gesammten wissenschaftlichen Anschauung kennt. Auch ist die Beurtheilung dieser Frage nicht bloss von einer entscheidenden Wichtigkeit in Betreff der Auffassung Hegel's und speciell hier dieses vorliegenden zweiten Theils, sondern von allgemein entscheidender Bedeutung für Jeden. Es ist ein Glück,

dass Alles, was für die Beurtheilung dieser Frage in Betracht kommt, durchaus fasslich und von selbst verständlich ist, sobald es Einem nur vorgehalten wird, sowohl was die Frage im Allgemeinen betrifft, wie speciell für die Beurtheilung der Hegel'schen Philosophie der Geschichte. Nehmen wir zuerst die Frage im Allgemeinen: wie steht eine Philosophie der Geschichte überhaupt zu allen einzelnen sonstigen wissenschaftlichen Bestrebungen eines Menschen? so wird es einleuchten, dass, da eine Philosophie der Geschichte es mit dem ganzen Menschengeschlecht in dem Prozesse seiner Freiheit von seinem Anfang bis auf den heutigen Tag zu thun hat, sie die höchste und umfassendste Form der menschlichen Betrachtung enthält, und dass es kein Gebiet geben kann, welches ausserhalb ihrer läge. Da ferner die Philosophie der Geschichte es mit der Geschichte zu thun hat und die Geschichte durch Völker vermittelt ist, so ist es klar, dass jedes Volk in seiner Totalität aufgefasst werden muss d. h. in seinen Territorialbestimmungen, seiner anthropologischen Verfassung, seinen äussern Erlebnissen, seiner Religion, seiner Kunst, seiner Wissenschaft, seiner Staatsverfassung und Politik. Um Philosophie der Geschichte zu lesen und zu schreiben, ist nicht bloss erforderlich, dass die metaphysische Begründung dessen, was und wodurch Geschichte überhaupt sey, erfasst ist d. h. die Lehre von Gott, der menschlichen Freiheit, dem Verhältniss der Natur zum Geiste, die Lehre vom Geiste; es ist dabei auch nicht genug, dass man die Weltgeschichte kennt in dem gewöhnlichen Sinne des Wissens aller Ereignisse, sondern es müssen auch alle übrigen Ideen, von denen unser Leben getragen wird, begriffen und in ihrer Systematik erfasst seyn, die Idee der Religion, des Rechts, der Kunst, der Wissenschaft, der Politik, und alle diese Ideen müssen in ihrem geschichtlichen Verlaufe durch alle Völker hindurch seit Beginn der Weltgeschichte bis auf den heutigen Tag in ihrer gesammten formalen und materiellen Entwicklung vollständig verfolgt seyn. Also die Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, die Rechtsphilosophie und Rechtsgeschichte, die Aesthetik und die Geschichte der Kunst, die Idee des Staats und die Geschichte der Verfassungen, die Philosophie und die Geschichte der Philosophie müssen studirt seyn, gar nicht zu

sprechen von dem Genie, welches derjenige besitzen muss, welcher diess Alles wieder unter Eine Idee, unter die Idee der Weltgeschichte in ihrem Ursprung und ihrem Zweckbegriff, subsumiren soll. Bedenkt man dieses nur nach der Seite des **Stoffes**, der zu bewältigen ist, so verargen wir es keinem Menschen, wenn er es für unmöglich hält, dass Ein menschlicher Geist dieses Alles zu leisten vermöge.

Ob Hegel nun dieses Alles geleistet habe, kommt hier zunächst gar nicht in Betracht; aber jedenfalls wird Jeder aus den vorher mitgetheilten Andeutungen über Hegel's Studiengang von seiner Kindheit an, über seine Vorlesungen, die er gehalten hat, über seine Bücher, in denen der ganze Kreis des menschlichen Wissens gezogen ist, in Erwägung, dass er zum ersten Mal im Wintersemester 1822/23, wo er schon 52 Jahre alt war, über Philosophie der Geschichte las, sich nunmehr sagen, dass Hegel nicht **eher** Philosophie der Geschichte las, **bevor** er schon das gesammte menschliche Wissen und die Totalität aller Wissenschaften studirt und systematisch dargestellt hatte. **Mithin ist es einleuchtend, dass alle übrigen Werke Hegel's ohne Ausnahme Voraussetzungen seiner Philosophie der Geschichte sind.** Das Publicum lasse sich durch einen Streit, der in der Hegel'schen Schule entstanden ist, nicht irre machen, da er sehr leicht zu schlichten ist. Michelet nemlich hat in der kleinen Einleitungsschrift zum ersten Theil der Hegel'schen Werke Seite XVI die Meinung geäussert, dass die Philosophie der Geschichte Hegel's die Krone des Ganzen sey, wie wir das auch thun; Rosenkranz dagegen bestreitet das und behauptet, dass die Philosophie der Geschichte nur da den Ort im Systeme Hegel's haben könne, wo der Begriff des äusseren Staatsrechts von selbst zu dem Begriff der **Beschränktheit** des einzelnen Staates führt, also dazu, ihn in einer höheren Totalität als ein Moment derselben zu begreifen; diese höhere Totalität sey die Weltgeschichte.*) Ganz gewiss kann diese Ansicht Rosenkranz' nicht bezweifelt werden, um so weniger als Hegel selbst am Schlusse seiner Rechtsphilosophie der Philosophie der Geschichte diese Stellung in seinem Systeme anweist. Aber ebensowenig wird

*) Rosenkranz, Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems p. 173.

Rosenkranz keinen Augenblick anstehen, ebenso entschieden, wie wir es gethan haben, zu behaupten, dass die Philosophie der Geschichte insofern die Krone des Ganzen bei Hegel sey, als alle übrigen Studien und Wissenschaften ohne Ausnahme von Hegel durchgemacht und erschöpft seyn mussten, bevor er die Geschichte der Philosophie selbst abhandeln konnte. Insofern wird Rosenkranz vollständig der Aeusserung von Michelet beistimmen, dass die Philosophie der Geschichte die Krone des Ganzen bei Hegel sey.

Aus dieser Stellung der Philosophie der Geschichte Hegel's zu seinen übrigen Werken und zu seiner gesammten wissenschaftlichen Auffassung ergeben sich nun folgende zwei sehr wichtige Erscheinungen. Erstens. Das Buch ist so leicht zu lesen, dass der Leser gar nicht begreift, wie Hegel in den Ruf kommen könne, so schwer zu verstehen zu seyn. Dazu kommt, dass diess Buch in einer so wundervollen Sprache abgefasst ist, in einem so grandiosen Styl, in solcher Ueberfülle poetischer Anschauung, mit solcher Wucht der Kerngedanken, dass es Alle für sich einnimmt, die es in die Hand nehmen. Aber es ist eine der grössten Täuschungen, wenn diejenigen, die nicht mit der Philosophie und speciell mit der Hegel'schen vertraut sind, glauben, dass sie es verstanden haben. Wir wollen damit keineswegs sagen, dass solche, die nicht mit der Philosophie und speciell nicht mit der Hegel'schen Philosophie vertraut sind, es darum nicht lesen sollten. Im Gegentheil, wir sind ganz der Ansicht mit Gans, dass Hegel's Philosophie der Geschichte der leichteste Anknüpfungspunkt an die Hegel'sche Philosophie ist. Und dann ist verstehen und verstehen ja etwas sehr Verschiedenes. Wo fände man z. B. Jemand, der nicht sagte, dass er Göthe's Wahrheit und Dichtung verstanden hätte, und Jeder soll diess auch sagen, denn es ist diess Werk von Göthe für Jeden verständlich. Aber welche Erfahrungen macht man an dem Buch, wenn man es als junger Mann zuerst las und wiederlas, dann nach 10 Jahren, bereichert durch Studien, Lebens- und Welterfahrung wieder liest und nach 10 Jahren wieder. Ob man sich dann sagen wird, dass man es das erste Mal verstanden hatte? Und vielleicht lässt sich das noch mehr sagen von dem, was Göthe unter dem Titel „Ethisches" hinterlassen hat. Wie Göthe's Wahrheit und Dichtung der Abglanz seiner gesammten Weltanschauung ist, nachdem er schon die

ganze Welt in seinem Geiste durchgemacht und durchdacht hatte, so ist Hegel's Philosophie der Geschichte der Abglanz seiner ganzen Weltanschauung, nachdem er die ganze Welt in seinem Geiste durchgemacht und durchdacht hatte, der Eine als Poet, der Andere als Philosoph. Oder eigentlich, nach der ungeheuersten Arbeit des Denkens über Alles, was im Himmel und auf Erden ist, und dem ängstlichen Ringen, Alles, was er gedacht, in streng philosophischer Sprache auszudrücken, ergeht Hegel sich in seiner Philosophie der Geschichte, wie in den Irrgängen eines ihm allein angehörenden wundervollen Parks, mit dem er auf das Innigste vertraut ist, bleibt mit Entzücken stehen bei den schönsten Partieen desselben, ruht bei solchen mit seligen Gefühlen aus, die Seitengänge nur mit seinem Blicke leicht streifend, aber den Hauptplan desselben mit seinem sichern Schritt betretend, um noch einmal die Generalübersicht über das Ganze bis in das Kleinste hin in der Anschauung sich zu vergegenwärtigen. Wenn nun diejenigen, welche ihm auf diesem Gange folgen, nicht auch alle einzelnen Gänge und oft durchgemacht haben, wie er, wie wollen die meinen, dass sie sein Bild im Grossen recht verstehen, das er von dem Park entwirft!! So ist aber das Verhältniss derer, welche die Philosophie der Geschichte von Hegel, dieses der erhabensten Gedichte eines, lesen und nicht seine übrigen Werke kennen. Zweitens. Wir fürchten keinen Widerspruch bei solchen, die Hegel kennen, wenn wir behaupten, Hegel's Philosophie der Geschichte ist nicht Hegel's Philosophie der Geschichte. Warum das nicht, wird sich bald aus dem Folgenden ergeben, und wir bekennen hier, dass es uns in dieser Einleitung fast nur allein darum zu thun gewesen ist, die Leser von diesem letzten Satz zu überzeugen. Fast alle Wissenschaften von Hegel nemlich sind geschichtlich abgehandelt, so seine Geschichte der Philosophie, wie sich von selbst versteht, ferner seine Religionsphilosophie und seine Aesthetik, und kein einziges Werk, nicht einmal seine Logik und Metaphysik, ist ohne geschichtliche Beziehungen. Behauptete er doch selbst, „dass die Geschichte der Philosophie, entkleidet ihrer äusserlichen geschichtlichen Verhältnisse, und in ihren reinen Principien gefasst, die Logik gebe." — Es ist ein wissenschaftlicher Zug bei Hegel, der nicht genug hervorgehoben werden kann, dass er Alles in

seiner Beziehung zur Weltgeschichte und zur Erziehung des Menschengeschlechts erfasste und niemals etwas Einzelnes, weder eine Sache noch eine Person ohne ihren gesammtlichen geschichtlichen Hintergrund sich vergegenwärtigte. Wie also seine Philosophie der Geschichte das Ende aller seiner sonstigen Untersuchungen war, so war sie eben so sehr das bei allen seinen sonstigen Untersuchungen ihn Begleitende. Und so finden sich oft grade die bedeutendsten Partieen seiner Philosophie der Geschichte anderswo, als in dem speciellen Werk, welches Philosophie der Geschichte betitelt ist. Wir haben uns hinreichend enthusiastisch über seine Philosophie der Geschichte d. h. das so von ihm genannte specielle Werk ausgelassen, aber solche Partieen über Philosophie der Geschichte, wie sie sich vor Allem in seiner Geschichte der Philosophie und dann in seiner Aesthetik finden, hat das specielle Werk, welches Philosophie der Geschichte betitelt ist, nicht. Es ist oft vollends mager und unbedeutend gegen jene Partieen, und oft sind ganze Partieen in dem speciellen Werk über Philosophie der Geschichte ganz ausgelassen, die in andern Werken sich finden. Wer nicht z. B. in der Geschichte der Philosophie den Unterschied des griechischen Geistes von dem orientalischen, den Unterschied Sparta's und Athen's, die Abhandlung über die Sophisten und Socrates oder über die Auflösung der griechischen Welt, die Auflösung der römischen Welt und ihr Verhältniss zum Christenthum, diese Römermacht als den realen Skepticismus, die Philosophie der Alexandriner, die Idee des Christenthums, das Mittelalter, die Reformation und den Zustand Frankreichs vor der Revolution, wer in der Aesthetik nicht die Partie über das indische, griechische und deutsche Epos, über die Elemente der griechischen Kunst und der mittelalterlichen Romantik u. s. w. gelesen hat, wer nicht in der Abhandlung von Hegel 1802 über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, wo er den Begriff der Sittlichkeit, auf welcher seine Philosophie der Geschichte beruht, entdeckt und begründet, wer nicht in seiner Rechtsphilosophie die Idee des Staats, den Begriff des Volks und seine Auflösung in den geschichtlichen Prozess, wodurch er die Dialektik der Geschichte begründet, studirt hat, der kennt das Beste zu Hegel's Philosophie der Geschichte

nicht. Wir wollen endlich auch noch daran erinnern, dass Hegel, indem er die Philosophie der Religion, der Kunst, und die Geschichte der Philosophie an der Hand der Weltgeschichte abhandelt, durch die Nüancen, welche er in diesen verschiedenen Werken der Eintheilung der Geschichte giebt, die interessantesten und ergiebigsten Abweichungen macht, und auch in dieser Beziehung verlangt, dass man seine Philosophie der Geschichte, die so betitelt ist, nicht für seine ganze Philosophie der Geschichte halten dürfe. Schliesslich ist noch zu bemerken, dass Hegel's Phänomenologie des Geistes, im Jahre 1807 herausgegeben, für Hegel's philosophische Erfassung der Geschichte, wie schon Rosenkranz richtig bemerkt hat, den Fundamentalcodex ausmache.

Welchen Werth diese bisher über Hegel's Philosophie angestellten Untersuchungen haben und wie sie für die Herausgabe dieses vorliegenden zweiten Theiles unseres Werks nothwendig waren, kann erst im folgenden Abschnitt klar gemacht werden, besonders aber durch das Lesen des Werkes selbst sich recht herausstellen. Wir hoffen indess auch so keinen Vorwurf zu verdienen, wenn wir so lange von Hegel's Philosophie der Geschichte gesprochen haben, ohne noch mit einem Worte zu bezeichnen, was sie und wie sie ihrem eigentlichen Inhalt und Zwecke nach ist. Dazu gehen wir nun über und knüpfen somit an den Schluss des vorhergehenden Abschnitts an, wo wir sahen, was bis auf Hegel auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte geleistet worden war.

Man kann sagen, dass bis zum Jahre 1837, wo Hegel's Philosophie der Geschichte von Gans herausgegeben wurde, das Publikum über keinen Punkt bei Hegel in solcher Spannung gehalten wurde, wie mit dem Gerüchte über diese Vorlesung. Die Winke, welche Hegel selbst hierüber bei den von ihm selbst herausgegebenen Werken, in seiner Phänomenologie des Geistes und in seiner Rechtsphilosophie (am Schluss derselben) gegeben hatte, so wie der Ruf seiner Vorlesungen über Philosophie der Geschichte an der Berliner Universität, hatten die Erwartungen hoch gespannt.*) Endlich erschienen bald nach dem Tode Hegel's seine

*) Hegel muss seine Philosophie der Geschichte sehr als seine eigenste Erfindung angesehen haben. Denn, als das Werk von Windischmann „Philoso-

Vorlesungen über die Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie, und wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, welche bedeutende Partieen zur Philosophie der Geschichte sich darin finden. Das Interesse daran, was Hegel's Philosophie der Geschichte bringen würde, musste sich dadurch immer mehr steigern. Endlich 1837 erschien das Werk. Was will es, was thut es, was leistet es? Treffen wir den Nagel auf den Kopf, wenn wir die Stimmung solcher Leser, die von Philosophie und speciell von Hegel'scher nichts wissen, so charakterisiren: die Leser fürchten, dass Hegel sich die Thatsachen nach seinem Belieben a priori zurechtconstruire und also die Thatsachen entstelle, Geschichte sey aber eben Geschichte und kein Gedankending? — Hat Jemand diese Furcht, so wird er gewaltig überrascht werden, wenn er in Hegel's Philosophie der Geschichte nach Beendigung der Einleitung mit der Geschichte selbst, mit China nemlich, anfängt, und wird glauben, einen Schriftsteller vor sich zu haben, der nichts weniger sey als Philosoph, sondern der nur ein nüchterner Berichterstatter ist. So ist es nemlich in Wahrheit, so ganz und gar einfach, in einem so eigenthümlich schlichten Erzählungstone ist das Ganze gehalten. Man glaubt zunächst gar nicht, dass philosophirt wird. Er construirt niemals, er hat eine Scheu vor den Thatsachen, wie sie der empirischste Historiker von Fach nur haben kann. Er weiss genau Poesie und Geschichtsschreibung zu unterscheiden. Wie genau und sorgfältig Hegel Poesie und Geschichtsschreibung von einander zu trennen wusste, davon giebt seine herrliche Exposition über diesen Unterschied in seiner Aesthetik Bd. X. 3. p. 256—260 den besten Beweis: „Die Entwickelung des menschlichen Daseyns in Religion und Staat, die Begebenheiten und Schicksale der hervorragendsten Individuen

phie im Fortgange der Weltgeschichte" herauskam, glaubte Hegel darin eine Art Plagiat aus seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte zu entdecken und äusserte sich öffentlich im Collegium bitter darüber. Windischmann der Katholik hatte zu Hegel eine unbegrenzte Liebe und Verehrung, seitdem seine Phänomenologie des Geistes erschienen war, welches Werk er „das Elementarbuch der Befreiung des Menschen" nannte, cf. das Leben Hegel's von Rosenkranz p. 276 u. 277. Es hatte aber Hegel Windischmann in seinem Vorwurf Unrecht gethan, da Windischmann schon 1813 denselben Weg gegangen war und oft sich über die grosse Uebereinstimmung gewundert hatte, die zwischen seinen und Hegel's Ideen bis auf den Ausdruck herrsche.

und Völker, welche in diesen Gebieten von lebendiger Thätigkeit sind, grosse Zwecke ins Werk setzen, oder ihr Unternehmen zu Grunde gehen sehen, dieser Gegenstand und Inhalt der Geschichtserzählung kann für sich wichtig, gediegen und interressant seyn, und wie sehr der Historiker auch bemüht seyn muss, das wirklich Geschehene wiederzugeben, so hat er doch diesen bunten Inhalt der Begebnisse und Charaktere in die Vorstellung aufzunehmen, und aus dem Geiste her für die Vorstellung wiederzuschaffen und darzustellen. Bei solcher Reproduction darf er sich ferner nicht mit der blossen Richtigkeit des Einzelnen begnügen, sondern muss zugleich das Aufgefasste ordnen, bilden und die einzelnen Züge, Vorfälle, Thaten so zusammenfassen und gruppiren, dass uns aus ihnen einerseits ein deutliches Bild der Nation, der Zeit, der äusseren Umstände und innern Grösse oder Schwäche der handelnden Individuen in charaktervoller Lebendigkeit entgegenspringt, andererseits aus allen Theilen ihr Zusammenhang hervorgeht, in welchem sie zu der innern geschichtlichen Bedeutung eines Volks, einer Begebenheit u. s. f. stehen. In diesem Sinne sprechen wir noch jetzt von der Kunst des Herodot, Thucydides, Xenophon, Tacitus und weniger Anderer, und werden ihre Erzählungen immer als klassische Werke der redenden Kunst bewundern. Dennoch gehören auch diese schönsten Producte der Geschichtsschreibung nicht der freien Kunst an, ja selbst wenn wir auch noch die äusserlich poetische Behandlung der Diktion, Versmaasse u. s. f. hinzuthun wollten, würde doch keine Poesie daraus entstehen. Denn nicht nur die Art und Weise, in der die Geschichte geschrieben wird, sondern die Natur ihres Inhaltes ist es, welche sie prosaisch macht. Wir wollen hierauf einen näheren Blick werfen. — Das eigentlich dem Gegenstand und der Sache nach Historische nimmt erst da seinen Anfang, wo die Zeit des Heroenthums, das ursprünglich der Poesie und Kunst zu vindiciren ist, aufhört, da also, wo die Bestimmtheit und Prosa des Lebens sowohl in den wirklichen Zuständen als auch in der Auffassung und Darstellung derselben vorhanden ist. So beschreibt Herodot z. B. nicht den Zug der Griechen gen Troja, sondern die Perserkriege, und hat sich vielfach mit mühsamer Forschung und besonnener Beobachtung um die genaue Kenntniss dessen bemüht, was er zu erzählen gedenkt. Die Inder

dagegen, ja die Orientalen überhaupt, fast nur mit Ausnahme der Chinesen, haben nicht prosaischen Sinn genug, um eine wirkliche Geschichtsschreibung zu liefern, indem sie entweder zu rein religiösen oder zu phantastischen Ausdeutungen und Umgestaltungen des Vorhandenen abschweifen. — Das Prosaische nun der historischen Zeit eines Volkes liegt kurz in Folgendem. Zur Geschichte gehört erstens ein Gemeinwesen, sey es nach der religiösen oder nach der weltlichen Seite des Staates hin, — mit Gesetzen, Einrichtungen u. s. f., die für sich festgesetzt sind, und als allgemeine Gesetze bereits gelten oder geltend gemacht werden sollen. — Aus solchem Gemeinwesen nun zweitens gehen bestimmte Handlungen für die Erhaltung und Veränderung desselben hervor, die allgemeiner Natur seyn können und die Hauptsache ausmachen, um welche es sich handelt, und zu deren Beschliessung und Ausführung es nothwendig entsprechender Individuen bedarf. Diese sind gross und hervorragend, wenn sie sich mit ihrer Individualität dem gemeinsamen Zwecke, der im innern Begriff der vorhandenen Zustände liegt, gemäss erweisen; klein, wenn sie der Durchführung nicht gewachsen sind; schlecht, wenn sie, statt die Sache der Zeit zu verfechten, nur ihre davon abgetrennte und somit zufällige Individualität walten lassen. Mag nun der eine oder der andere dieser oder sonstiger Fälle eintreten, so ist doch nie das vorhanden, was wir von dem echt poetischen Inhalte und Weltzustande bereits im ersten Theil gefordert haben. Auch bei den grossen Individuen nemlich ist der substantielle Zweck, dem sie sich widmen, mehr oder weniger gegeben, vorgeschrieben, abgenöthigt, und es kommt insofern nicht die individuelle Einheit zu Stande, in welcher das Allgemeine und die ganze Individualität schlechthin identisch, ein Selbstzweck für sich, ein geschlossenes Ganzes seyn soll. Denn mögen sich auch die Individuen ihr Ziel aus sich selber gesteckt haben, so macht doch nicht die Freiheit oder Unfreiheit ihres Geistes und Gemüthes, diese individuelle lebendige Gestaltung selbst, sondern der durchgeführte Zweck, seine Wirkung auf die vorgefundene, für sich von dem Individuum unabhängige Wirklichkeit den Gegenstand der Geschichte aus. Auf der anderen Seite kehrt sich in geschichtlichen Zuständen das Spiel der Zufälligkeit heraus, der Bruch zwischen dem in sich Substantiellen und der Relativität der einzelnen Ereignisse und

Vorfälle, sowie der besonderen Subjectivität der Charaktere in ihren eigenthümlichen Leidenschaften, Absichten, Schicksalen, welche in dieser Prosa weit mehr Sonderbares und Abweichendes haben, als die Wunder der Poesie, die sich immer noch an das allgemein Gültige halten müssen. Was drittens endlich die Ausführung der historischen Handlungen angeht, so schiebt sich auch hier wieder, im Unterschiede des eigentlich Poetischen, theils der Zwiespalt der subjectiven Eigenthümlichkeit und des für die allgemeine Sache nöthigen Bewusstseyns von Gesetzen, Grundsätzen, Maximen u. s. f. als prosaisch ein, theils bedarf die Realisation der vorgesetzten Zwecke selbst vieler Veranstaltungen und Zurüstungen, deren äusserliche Mittel eine grosse Breite, Abhängigkeit und Beziehung haben, und von Seiten des intendirten Unternehmens her nun auch mit Verstand, Klugheit und prosaischer Uebersicht zweckmässig zugerichtet und angewendet werden müssen. Es wird nicht unmittelbar Hand ans Werk gelegt, sondern grösstentheils nach weitläufigen Vorbereitungen, so dass die einzelnen Ausführungen, welche für den einen Zweck geschehn, entweder ihrem Inhalte nach häufig ganz zufällig und ohne innere Einheit bleiben, oder in Form practischer Nützlichkeit aus dem nach Zwecken beziehenden Verstande, nicht aber aus selbstständiger unmittelbar freier Lebendigkeit hervorgehn. Der Geschichtsschreiber nun hat nicht das Recht, diese prosaischen Charakterzüge seines Inhalts auszulöschen oder in andere poetische zu verwandeln; er muss erzählen, was vorliegt, und wie es vorliegt, ohne umzudeuten und poetisch auszubilden. Wie sehr er deshalb auch bemüht seyn kann, den inneren Sinn und Geist der Epoche, des Volks, der bestimmten Begebenheit, welche er schildert, zum inneren Mittelpunkte und das Einzelne zusammenhaltenden Bande seiner Erzählung zu machen, so hat er doch nicht die Freiheit, die vorgefundenen Umstände, Charaktere und Begebnisse sich zu diesem Behuf, wenn er auch das in sich selbst ganz Zufällige und Bedeutungslose bei Seite schiebt, zu unterwerfen, sondern er muss sie nach ihrer äusserlichen Zufälligkeit, Abhängigkeit und rathlosen Willkür gewähren lassen. In der Biographie zwar scheint eine individuelle Lebendigkeit und selbstständige Einheit möglich, da hier das Individuum, sowie das, was von demselben ausgeht und auf diese eine Gestalt zurückwirkt, das

Centrum der Darstellung bleibt, aber ein geschichtlicher Charakter ist auch nur eines von zwei verschiedenen Extremen. Denn obschon derselbe eine subjective Einheit abgiebt, so thun sich dennoch auf der anderen Seite mannigfaltige Begebenheiten, Ereignisse u. s. f. hervor, die theils für sich ohne inneren Zusammenhang sind, theils das Individuum ohne freies Zuthun desselben berühren und es in diese Aeusserlichkeit hineinziehn. So ist z. B. Alexander allerdings das Eine Individuum, das an der Spitze seiner Zeit steht, und sich auch aus eigener Individualität, die mit den Aussenverhältnissen zusammenstimmt, zu dem Zuge gegen die persische Monarchie entschliesst; Asien aber, das er besiegt, ist in der vielfachen Willkür seiner einzelnen Völkerschaften nur ein zufälliges Ganzes, und was geschieht, geht nach der Weise der unmittelbaren äusserlichen Erscheinung vor sich. Steigt nun endlich der Historiker auch seiner subjectiven Erkenntniss nach in die absoluten Gründe für das Geschehen und in das göttliche Wesen hinunter, vor welchem die Zufälligkeiten verschwinden, und sich die höhere Nothwendigkeit enthüllt, so darf er sich dennoch in Rücksicht auf die reale Gestalt der Begebnisse nicht das Vorrecht der Dichtkunst erlauben, für welche dies Substantielle die Hauptsache seyn muss, indem der Poesie allein die Freiheit zukommt, über den vorhandenen Stoff, damit er der inneren Wahrheit auch äusserlich gemäss sey, ungehindert zu schalten."

So Hegel über den Unterschied der Geschichtsschreibung und Poesie im Allgemeinen.

Es kann nicht genug geschehen, um die Leser davon zu überzeugen, wie klar sich Hegel über das Wesen der Geschichtsbetrachtung ist und wie sehr er alle Willkür bei der Betrachtung der Geschichte verabscheut. Die Geschichte als ein grossartiges Epos zu behandeln, liegt sehr nahe. Um indess zu zeigen, wie genau Hegel hier die Grenzen zu ziehen weiss, theilen wir aus seiner Aesthetik*) die folgende Stelle mit, welche nicht genug hervorgehoben werden kann. „So lässt sich zwar die Geschichte eines Landes, die Entwickelung seines politischen Lebens, seiner Verfassung und Schicksale auch als Begebenheit erzählen; wenn aber das, was geschieht, nicht als die concrete That, der

*) Bd. X [3], 357—359.

innere Zweck, die Leidenschaft, das Leiden und Vollbringen bestimmter Helden vorübergeführt wird, deren Individualität die Form und den Inhalt für diese ganze Wirklichkeit abgiebt, so steht die Begebenheit nur in ihrem starren sich für sich fortwälzenden Gehalte als Geschichte eines Volkes, Reiches u. s. w. da. In dieser Rücksicht wäre zwar die höchste Handlung des Geistes die Weltgeschichte selber, und man könnte diese universelle That auf dem Schlachtfelde des allgemeinen Geistes zu dem absoluten Epos verarbeiten wollen, dessen Held der Menschengeist, der Humanus seyn würde, der sich aus der Dumpfheit des Bewusstseyns zur Weltgeschichte erzieht und erhebt; doch eben seiner Universalität wegen wäre dieser Stoff zu wenig individualisirbar für die Kunst. Denn einerseits fehlte diesem Epos von Hause aus ein festbestimmter Hintergrund und Weltzustand, sowohl in Bezug auf äusseres Local, als auch auf Sitten, Gebräuche u. s. f. Die einzig voraussetzbare Grundlage nemlich dürfte nur der allgemeine Weltgeist seyn, der nicht als besonderer Zustand zur Anschauung kommen kann, und zu seinem Local die gesammte Erde hat. Ebenso würde der Eine in diesem Epos vollbrachte Zweck der Zweck des Weltgeistes seyn, der nur im Denken zu fassen und in seiner wahrhaften Bedeutung bestimmt zu expliciren ist, wenn er aber in poetischer Gestalt auftreten sollte, jedenfalls, um dem Ganzen seinen gehörigen Sinn und Zusammenhang zu geben, als das selbstständig aus sich Handelnde herausgehoben werden müsste. Dies wäre poetisch nur möglich, insofern der innere Werkmeister der Geschichte, die ewige absolute Idee, die sich in der Menschheit realisirt, entweder als leitendes, thätiges, vollführendes Individuum zur Erscheinung gelangte, oder sich nur als verborgen fortwirkende Nothwendigkeit geltend machte. Im ersten Falle müsste aber die Unendlichkeit dieses Gehalts das immer beschränkte Kunstgefäss bestimmter Individualität zersprengen, oder um diesem Nachtheile zu begegnen, zu einer kahlen Allegorie allgemeiner Reflexionen über die Bestimmung des Menschengeschlechts und seiner Erziehung, über das Ziel der Humanität, moralischer Vollkommenheit, oder wie sonst der Zweck der Weltgeschichte festgesetzt wäre, heruntersinken. Im anderen Falle wiederum müssten als die besonderen Helden die verschiedenen Volksgeister dargestellt seyn, zu deren kämpfendem Daseyn sich die Geschichte

auseinanderbreitet und in fortschreitender Entwickelung weiter bewegt. Soll nun aber der Geist der Nationen in seiner Wirklichkeit poetisch erscheinen, so könnte dies nur dadurch geschehn, dass die wirklich weltgeschichtlichen Gestalten in ihren Thaten vor uns vorüber zögen. Dann hätten wir aber nur eine Reihe besonderer Figuren, die in bloss äusserlicher Folge auftauchten und wieder versänken, so dass es ihnen an einer individuellen Einheit und Verbindung mangelte, da sich der regierende Weltgeist als das innere Ansich und Schicksal dann nicht als selber handelndes Individuum an die Spitze stellen dürfte. Und wollte man auch die Volksgeister in ihrer Allgemeinheit ergreifen, und in dieser Substantialität agiren lassen, so würde auch dies nur eine ähnliche Reihe geben, deren Individuen ausserdem nur, indischen Inkarnationen gleich, einen Schein des Daseyns hätten, dessen Erdichtung vor der Wahrheit des in der wirklichen Geschichte realisirten Weltgeistes erblassen müsste."

Ist nun aber auch Hegel's Philosophie der Geschichte in einem schlichten Erzählungston abgefasst, so ist sogleich wieder, wenn man dann näher zusieht, Alles von dem Gedanken (dem Denken) durchdrungen, in Allem das Entscheidende hervorgehoben, überall der Zusammenhang aufgedeckt und der Fortschritt in seiner Nothwendigkeit aufgewiesen. Das war nur möglich bei einem Manne, der ein so unermessliches Wissen, eine so unermessliche Vertrautheit mit allen Ereignissen der Geschichte und allen Schöpfungen der Völker hatte, dabei die tiefste speculative Kraft, die jemals ein Mensch besessen, und für populäre klare und fassliche Darstellung des Gedachten durch so viele Jahre des Hauslehrerthums und Unterrichtens der Schuljugend so geschult worden war, wie nie ein Philosoph vor ihm. „Hegel," bemerkt Gans treffend, „wollte nicht ein Gott seyn, der die Geschichte schafft, sondern ein Mensch, der die geschaffene, vernünftige, ideenreiche betrachtet." Daher werden auch diejenigen getäuscht werden, welche an die Philosophie die Forderung stellen, dass sie eine Geschichte der Zukunft liefern solle. Man hat auch nicht selten an Hegel diese Forderung gestellt. Wohl giebt er eine Geschichte der Zukunft, nur keine in prophetischer Vorzeichnung der einzelnen Ereignisse, sondern eine solche, welche überhaupt die Voraussetzung der Geschichte der Menschheit ist, dass

nemlich die Vernunft und Freiheit sich immer reicher entfalten, oder, wie wir es in theologischer Form auszudrücken gewohnt sind, dass das Reich Gottes immer mehr kommen werde. Diess ist aber keine Prophezeiung, sondern etwas im Begriffe der menschlichen Natur und der Geschichte Liegendes, da beide von einem Zweckbegriff getragen und gehalten werden, der Zweckbegriff aber der Geschichte die Vollendung der Freiheit ist in ihrem concretesten Sinne.*)

Hieran können wir anreihen, um näher in das Wesen der Philosophie der Geschichte Hegel's einzugehen. Der Zweckbegriff der Geschichte ist also das Erste, was in diesem Werke abgehandelt wird. Er knüpft an die Vorstellung eines jeden unbefangenen Gemüths an, dass eine Vorsehung die Welt regiere und gewiss so weise und vernünftig regiere, wie Keiner sonst, dass also Vernunft in der Geschichte sey, dass sie einen bestimmten Zweck habe, immer an der Erreichung dieses Zweckes gearbeitet habe. Dieser Zweck sey das Wesen des Menschen selbst, die Freiheit, wozu Gott ihn erschaffen habe, und Pflicht des Menschen sey es, diese Idee der Geschichte zu erkennen und nicht zu fürchten, dass man sie nicht erkennen könne. Hegel sagt in dieser Beziehung Folgendes**): „Das Allgemeine ist jedoch, dass die Philosophie der Geschichte nichts Anderes als die denkende Betrachtung derselben bedeutet. Das Denken können wir aber einmal nicht unterlassen; dadurch unterscheiden wir uns von dem Thier, und in der Empfindung, in der Kenntniss und Erkenntniss, in den Trieben und im Willen, sofern sie menschlich sind, ist ein Denken. Diese Berufung auf das Denken kann aber deswegen hier als ungenügend erscheinen, weil in der Geschichte das Den-

*) Wenn dennoch Gegner Hegel's behaupten, seine Philosophie der Geschichte und seine Ethik sey nur „ein Erfassen des Gegenwärtigen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen, die ganze Philosophie nur ihre Zeit in Gedanken gefasst, und jedwede Theorie, die darüber hinausgeht, sich eine Welt baut, wie sie seyn soll, nur ein leeres Meinen" oder: „für Hegel sey jedes Ideal der Zukunft abgeschnitten gewesen und die Philosophie jeder Idealität baar," so bekennen wir aufrichtig, dass wir durchaus nicht wissen, was wir zu solcher Beurtheilung Hegel's sagen sollen. Die Vollendung der Freiheit ist denn doch in Wahrheit ein Ideal der Zukunft, wenn leider noch einer sehr fernen Zukunft.

**) Bd. IX. p. 12—13. Diese Stelle bezieht sich auch auf das Vorurtheil über das Construiren a priori.

ken dem Gegebenen und Seyenden untergeordnet ist, dasselbe zu seiner Grundlage hat und davon geleitet wird, der Philosophie im Gegentheil aber eigene Gedanken zugeschrieben werden, welche die Speculation aus sich ohne Rücksicht auf das, was ist, hervorbringe. Gehe sie mit solchen an die Geschichte, so behandele sie sie wie ein Material, lasse sie nicht wie sie ist, sondern richte sie nach dem Gedanken ein, construire sie daher, wie man sagt, a priori. Da die Geschichte nun aber bloss aufzufassen hat, was ist und gewesen ist, die Begebenheiten und Thaten, und um so wahrer bleibt, je mehr sie sich an das Gegebene hält, so scheint mit diesem Treiben das Geschäft der Philosophie in Widerspruch zu stehen, und dieser Widerspruch und der daraus für die Speculation entspringende Vorwurf soll hier erklärt und widerlegt werden, ohne dass wir uns deswegen in Berichtigungen der unendlich vielen und speciellen schiefen Vorstellungen einlassen wollen, die über den Zweck, die Interessen und die Behandlungen des Geschichtlichen und seines Verhältnisses zur Philosophie im Gange sind, oder immer wieder neu erfunden werden. — Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, dass die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sey. Diese Ueberzeugung und Einsicht ist eine Voraussetzung in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt; in der Philosophie selbst ist dies keine Voraussetzung. Durch die speculative Erkenntniss in ihr wird es erwiesen, dass die Vernunft — bei diesem Ausdrucke können wir hier stehen bleiben, ohne die Beziehung und das Verhältniss zu Gott näher zu erörtern — die Substanz wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bethätigung dieses ihres Inhaltes ist. Die Substanz ist sie, nemlich das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Seyn und Bestehen hat — die unendliche Macht, indem die Vernunft nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen, und nur ausserhalb der Wirklichhkeit, wer weiss wo, als etwas Besonderes in den Köpfen einiger Menschen vorhanden zu seyn; der unendliche Inhalt, alle Wesenheit und Wahrheit, und ihr selbst ihr Stoff, den sie ihrer Thätigkeit zu verarbeiten giebt, denn sie bedarf nicht, wie endliches Thun,

der Bedingungen eines äusserlichen Materials gegebener Mittel, aus denen sie Nahrung und Gegenstände ihrer Thätigkeit empfinge; sie zehrt aus sich und ist sich selbst das Material, das sie verarbeitet; wie sie sich nur ihre eigene Voraussetzung und der absolute Endzweck ist, so ist sie selbst dessen Bethätigung und Hervorbringung aus dem Inneren in die Erscheinung, nicht nur des natürlichen Universums, sondern auch des geistigen — in der Weltgeschichte. Dass nun solche Idee das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige ist, das sie sich in der Welt offenbart, und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Ehre und Herrlichkeit, das ist es, was, wie gesagt, in der Philosophie bewiesen, und hier so als bewiesen vorausgesetzt wird."

An einer anderen Stelle*) heisst es: „Es muss endlich an der Zeit seyn, auch diese reiche Production der schöpferischen Vernunft zu begreifen, welche die Weltgeschichte ist. Es war eine Zeit lang Mode, Gottes Weisheit in Thieren, Pflanzen, einzelnen Schicksalen zu bewundern. Wenn zugegeben wird, dass die Vorsehung sich in solchen Gegenständen und Stoffen offenbare, warum nicht auch in der Weltgeschichte? Dieser Stoff scheint zu gross. Aber die göttliche Weisheit, d. i. die Vernunft, ist eine und dieselbe im Grossen, wie im Kleinen, und wir müssen Gott nicht für zu schwach halten, seine Weisheit auf's Grosse anzuwenden. Unsere Erkenntniss geht darauf, die Einsicht zu gewinnen, dass das von der ewigen Weisheit Bezweckte, wie auf dem Boden der Natur, so auf dem Boden des in der Welt wirklichen und thätigen Geistes herausgekommen ist. Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibnitz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstracten Kategorien versucht hat, so dass das Uebel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der That liegt nirgend eine grössere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntniss als in der Weltgeschichte." Und an einer anderen Stelle**): „Das Weitere ist, dass diese Erscheinung des Gedankens, dass die Vernunft die Welt regiere, mit einer weiteren Anwendung zusammenhängt,

*) Bd. IX. p. 20.
**) Bd. IX. p. 17.

die uns wohl bekannt ist — in der Form der religiösen Wahrheit nemlich, dass die Welt nicht dem Zufall, und äusserlichen zufälligen Ursachen preisgegeben sey, sondern eine Vorsehung die Welt regiere. Ich erklärte vorhin, dass ich nicht auf Ihren Glauben an das angegebene Princip Anspruch machen welle, jedoch an den Glauben daran, in dieser religiösen Form, dürfte ich appelliren, wenn überhaupt die Eigenthümlichkeit der Wissenschaft der Philosophie es zuliesse, dass Voraussetzungen gelten, oder von einer anderen Seite gesprochen, weil die Wissenschaft, welche wir abhandeln wollen, selbst erst den Beweis, obzwar nicht der Wahrheit, aber der Richtigkeit jenes Grundsatzes geben soll. Die Wahrheit nun, dass eine, und zwar die göttliche Vorsehung den Begebenheiten der Welt vorstehe, entspricht dem angegebenen Prinzipe; denn die göttliche Vorsehung ist die Weisheit nach unendlicher Macht, welche ihre Zwecke, das ist, den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht."

Es scheint allerdings eine zu grosse Kühnheit des Menschen zu seyn, in dem Gewirre der Geschichte einen innern zusammenhängenden Faden aufweisen zu wollen; die Veränderungen seyen doch zu confus und zu zerstörend. Darüber äussert sich Hegel folgendermassen*): „Wenn wir nun einen Blick auf die Weltgeschichte überhaupt werfen, so sehen wir ein ungeheures Gemälde von Veränderungen und Thaten, von unendlich mannigfaltigen Gestaltungen von Völkern, Staaten, Individuen, in rastloser Aufeinanderfolge. Alles, was in das Gemüth des Menschen eintreten und ihn interessiren kann, alle Empfindung des Guten, Schönen, Grossen, wird in Anspruch genommen, allenthalben werden Zwecke gefasst, betrieben, die wir anerkennen, deren Ausführung wir wünschen; wir hoffen und fürchten für sie. In allen diesen Begebenheiten und Zufällen sehen wir menschliches Thun und Leiden oben auf, überall Unsriges und darum überall Neigung unsres Interesses dafür und dawider. Bald zieht es durch Schönheit, Freiheit und Reichthum an, bald durch Energie, wodurch selbst das Laster sich bedeutend zu machen weiss, bald sehen wir die umfassendere Masse eines allgemeinen Interesses sich schwerer fortbewegen und einer unendlichen Complexion klei-

*) Bd. IX. p. 80—81.

ner Verhältnisse preis gegeben und zerstäuben, dann aus ungeheurem Aufgebot von Kräften Kleines hervorgebracht werden, aus unbedeutend Scheinendem Ungeheueres hervorgehen — überall das bunteste Gedränge, das uns in sein Interesse hineinzieht, und wenn das Eine entflieht, tritt das Andere sogleich an seine Stelle. — Der allgemeine Gedanke, die Kategorie, die sich bei diesem ruhelosen Wechsel der Individuen und Völker, die eine Zeit lang sind und dann verschwinden, zunächst darbietet, ist die Veränderung überhaupt. Diese Veränderung von ihrer negativen Seite aufzufassen, dazu führt näher der Anblick von den Ruinen einer vormaligen Herrlichkeit. Welcher Reisende ist nicht unter den Ruinen von Carthago, Palmyra, Persepolis, Rom zu Betrachtungen über die Vergänglichkeit der Reiche und Menschen, zur Trauer über ein ehemaliges, kraftvolles und reiches Leben veranlasst worden? — eine Trauer, die nicht bei persönlichen Verlüsten und der Vergänglichkeit der eigenen Zwecke verweilt, sondern uninteressirte Trauer über den Untergang glänzenden und gebildeten Menschenlebens ist! — Die nächste Bestimmung aber, welche sich an die Veränderung anknüpft, ist, dass die Veränderung, welche Untergang ist, zugleich Hervorgehen eines neuen Lebens ist, dass aus dem Leben Tod, aber aus dem Tod Leben hervorgeht. Es ist dies ein grosser Gedanke, den die Orientalen erfasst haben und wohl der höchste ihrer Metaphysik. In der Vorstellung von der Seelenwanderung ist er in Beziehung auf das Individuelle enthalten; allgemeiner bekannt ist aber das Bild des Phönix, von dem Naturleben, das ewig sich selbst seinen Scheiterhaufen bereitet und sich darauf verzehrt, so dass aus seiner Asche ewig das neue, verjüngte, frische Leben hervorgeht. Dies Bild ist aber nur asiatisch, morgenländisch, nicht abendländisch. Der Geist, die Hülle seiner Existenz verzehrend, wandert nicht bloss in eine andere Hülle über, noch steht er nur verjüngt aus der Asche seiner Gestaltung auf, sondern er geht erhaben, verklärt, ein reinerer Geist aus derselben hervor. Er tritt allerdings gegen sich auf, verzehrt sein Daseyn, aber indem er es verzehrt, verarbeitet er dasselbe, und was seine Bildung ist, wird zum Material, an dem seine Arbeit ihn zu neuer Bildung erhebt. — Betrachten wir den Geist nach dieser Seite, dass seine Veränderungen nicht bloss Uebergänge als Verjüngungen,

d. h. Rückgänge zu derselben Gestalt sind, sondern vielmehr Verarbeitungen seiner selbst, durch welche er den Stoff für seine Versuche vervielfältigt; so sehen wir ihn nach einer Menge von Seiten und Richtungen hin sich versuchen, sich ergehen und geniessen, in einer Menge, die unerschöpflich ist, weil jede seiner Schöpfungen, in der er sich befriedigt hat, ihm von Neuem als Stoff gegenübertritt und eine neue Anforderung der Verarbeitung ist. Der abstracte Gedanke blosser Veränderung verwandelt sich in den Gedanken des seine Kräfte nach allen Seiten seiner Fülle kundgebenden, entwickelnden und ausbildenden Geistes. Welche Kräfte er in sich besitze, erfahren wir aus der Mannigfaltigkeit seiner Producte und Bildungen. Er hat es in dieser Lust seiner Thätigkeit nur mit sich zu thun. Zwar verwickelt mit der Naturbedingung, der innern und äussern, wird er an ihr nicht nur Widerstand und Hindernisse antreffen, sondern durch sie auch seine Versuche oft misslingen sehen und den Verwickelungen, in die er durch sie oder durch sich versetzt wird, oft unterliegen. Aber er geht so in seinem Berufe und in seiner Wirksamkeit unter, und gewährt auch so noch das Schauspiel, als geistige Thätigkeit sich bewiesen zu haben.“ Und über dieselbe Frage sagt er an einer andern Stelle*) mit besonderer Rücksicht auf das scheinbare Vorwalten der Leidenschaften der Menschen: „Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten, und die Folgen ihrer Gewaltthätigkeit, des Unverstandes erblicken, der sich nicht nur zu ihnen, sondern selbst auch, und sogar vornehmlich zu dem, was gute Absichten, rechtliche Zwecke sind, gesellt, wenn wir daraus das Uebel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die der Menschengeist hervorgebracht hat, sehen: so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden, und indem dieses Untergehen nicht nur ein Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen ist, mit einer moralischen Betrübniss, mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über solches Schauspiel enden. Man kann jene Erfolge ohne rednerische Uebertreibung, bloss mit richtiger Zusammenstellung des Unglücks, den das Herrlichste an Völkern und Staatengestaltungen, wie an Privat-

*) Bd. IX. p. 26—27.

tugenden erlitten hat, zu dem furchtbarsten Gemälde erheben, und ebenso damit die Empfindung zur tiefsten, rathlosesten Trauer steigern, welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält, und gegen die wir uns etwa nur dadurch befestigen, oder dadurch aus ihr heraustreten, indem wir denken: es ist nun einmal so gewesen; es ist ein Schicksal; es ist nichts daran zu ändern; und dann, dass wir aus der Langenweile, welche uns jene Reflexion der Trauer machen könnte, zurück in unser Lebensgefühl, in die Gegenwart unserer Zwecke und Interessen, kurz in die Selbstsucht zurücktreten, welche am ruhigen Ufer steht, und von da aus sicher des fernen Anblicks der verworrenen Trümmermasse geniesst. Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten, und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken nothwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind." — Hegel, dem die Freiheit der Endzweck der Welt ist, weiss sehr wohl, „ein wie unendlich vieldeutiges Wort diess ist, dass sie, indem sie das Höchste ist, unendlich viele Missverständnisse, Verwirrungen und Irrthümer mit sich führt und alle möglichen Ausschweifungen in sich begreift" und deshalb wundert er sich nicht darüber, dass ein so grosser Aufwand von Mitteln für ihre Realisation erforderlich ist. „Aber sie ist," sagt er, „sich der Zweck, den sie ausführt und der einzige Zweck des Geistes. Dieser Endzweck ist das, worauf in der Weltgeschichte hingearbeitet worden, dem alle Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlauf der langen Zeit gebracht worden. Dieser ist es allein, der sich durchführt und vollbringt, das allein Ständige in dem Wechsel aller Begebenheiten und Zustände, sowie das wahrhaft Wirksame in ihnen. Dieser Endzweck ist das, was Gott mit der Welt will, Gott aber ist das Vollkommenste, und kann darum nichts als sich selbst, seinen eigenen Willen wollen. Was aber die Natur seines Willens d. h. seine Natur überhaupt ist, diess ist es, was wir, indem wir die religiöse Vorstellung in Gedanken fassen, hier die Idee der Freiheit nennen.*)"

*) Bd. IX. p. 25.

Dennoch, obwohl Hegel so überall und mit solcher Energie die Weltgeschichte als die Entfaltung der Vernunft und Freiheit des Geistes auffasst, ist ihm der Vorwurf des Fatalismus und der Vernichtung des Individuums gemacht worden! Wie ist aber ein solcher Vorwurf gegen Hegel möglich geworden? wird man fragen, es muss doch irgend etwas dazu Veranlassung gegeben haben. Was dazu Veranlassung gegeben hat, ist Hegel's unverwüstlicher Glaube an eine objective Macht in der Geschichte, in deren Dienst die Völker und einzelnen Individuen arbeiten. Das kann das abstracte Bewusstseyn des egoistischen Menschen nicht vertragen, dass die Freiheit zugleich an Nothwendigkeit gebunden ist und nur dadurch Freiheit wird. Das kann der Egoist nicht vertragen, dass er sich einem Allgemeinen unterordnen soll und dass diess viel stärker ist, als er allein. Das fasst der kalte Verstand nicht, dass jeder Mensch in sich wenigstens ebenso viel dem Unbewussten in ihm verdankt, wie dem Bewussten. Diese Thoren und Kalten! Ist denn nicht schon dadurch, dass Jemand in Europa geboren wird und nicht in Asien, ein so ungeheures Stück seiner geistigen Verfassung ihm unbewusst und ohne seine Zuthat mitgegeben, dass er vor sich selbst erröthen müsste, wenn er einen Augenblick sich gestehen wollte, er verdanke seine geistige Verfassung sich selbst?! Nun, was ist das anders, als dass das Individuum trotz seiner Freiheit doch zum grossen Theil von einer andern Macht abhängt, die man Nothwendigkeit nennen muss. Ist das aber eine fatalistische Auffassung des Menschen, ist das nicht vielmehr die der Erfahrung und der Frömmigkeit entsprechende? Wenn Hegel daher den Gang der Weltgeschichte so charakterisirt, dass die einzelnen Völker einen bestimmten Stufengang in der Entwicklung des Bewusstseyns der Freiheit repräsentiren und wenn sie diese Stufe erreicht hatten, damit ihre Mission erfüllt habend, untergingen und die Mission für eine neuere höhere Stufe des Bewusstseyns der Freiheit an ein neues Volk übertrugen, ist damit nicht eben so sehr der Erfahrung ihr Recht geschehen wie einem Princip, das wir täglich bei einigem Nachdenken über uns in uns selbst wahrnehmen, nemlich dem, dass wir d. h. die gegenwärtige Generation gerne bereit seyn möchten, unsere empirische Existenz in die Schanze zu schlagen, wenn wir dadurch einer Idee Realität

verschaffen könnten, welche die Menschheit weiter brächte und der auf uns folgenden Nachkommenschaft zu Gute käme? Warum sind wir so ängstlich in der offnen Erklärung, dass Völker untergingen, wenn sie eine neue Stufe in dem Bewusstseyn der Freiheit errungen hatten, die dem ganzen späteren Geschlecht zu Nutzen kam?! Aber mag man nun solche Auffassung für fatalistisch halten oder nicht, hier haben wir nur an die Auffassung Hegel's von dem Gange der Weltgeschichte unter dem Endzweck der Freiheit als ihrem Begriff zu erinnern, dass er sich den so vorstellte, dass der Prozess der Freiheit allmählig von Statten ginge, ihre Principien allmählig und der Reihe nach errungen würden, dass jedes Volk ein solches Princip repräsentire, die Principien der Volksgeister in einer nothwendigen Stufenfolge auftretend nur Momente des Einen allgemeinen Geistes, der durch sie in der Geschichte sich zu einer sich erfassenden Totalität erhebt und abschliesst, seyen.

Wie Aristoteles*) einmal von der Natur sagt, „in ihr ist nichts zusammenhangslos Eingeschobenes wie in einer schlechten Tragödie," so ist es auch unabweisliches Bedürfniss des menschlichen Geistes, Einheit in der Geschichte aufzufinden. Und diese Einheit in der Geschichte hat bisher noch Keiner so nachgewiesen, wie Hegel in seiner Philosophie der Geschichte. Diess ist der Hauptcharacter dieses Werks.

Worauf Hegel nun für das Verständniss der Weltgeschichte vorzugsweise und mit Recht so viel Accent legt, das ist der Punkt des Uebergangs des Geistes von einem Volk, das untergeht, zu dem andern, das ihn fortsetzt und weiter fördert. Es wird diess schon aus dem Bisherigen einleuchten. Er sagt selbst hierüber**): „Es ist das Wichtigste im Auffassen und Begreifen der Geschichte, den Gedanken dieses Ueberganges zu haben und zu kennen. Ein Individuum durchläuft als Eines verschiedene Bildungsstufen und bleibt dasselbe Individuum; ebenso auch ein Volk, bis zu der Stufe, welche die allgemeine Stufe seines Geistes ist. In die-

*) Metaphysik XIII, c. 3.
**) IX, 97.

sem Punkt liegt die innere, die Begriffs-Nothwendigkeit der Veränderung. Das ist die Seele, das Ausgezeichnete in dem philosophischen Auffassen der Geschichte. Der Geist ist wesentlich Resultat seiner Thätigkeit, seine Thätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negiren derselben, und Rückkehr in sich. Wir können ihn mit dem Samen vergleichen; denn mit diesem fängt die Pflanze an, aber er ist auch Resultat des ganzen Lebens derselben. Die Ohnmacht des Lebens zeigt sich aber darin, dass, was anfängt und was Resultat ist, auseinanderfallen. So auch im Leben der Individuen und Völker. Das Leben eines Volkes bringt eine Frucht zur Reife; denn seine Thätigkeit geht dahin, sein Princip zu vollführen. Diese Frucht fällt aber nicht in den Schooss des Volkes zurück, das sie ausgeboren und gezeitigt hat, im Gegentheil sie wird ihm ein bitterer Trank. Lassen kann es nicht von ihm, denn es hat den unendlichen Durst nach demselben, aber das Kosten des Tranks ist seine Vernichtung; doch zugleich das Aufgehen eines neuen Princips." — Ueber diese Beschaffenheit des „bittern Trankes" müssen wir uns klar werden. Wie steht es um die Entwicklung des einzelnen Menschen? Liegt nicht eine tiefe Wahrheit darin, dass der einzelne Mensch erst dann zu sich selber kommt, wenn er in den Bruch mit sich selbst getreten ist, wenn Unglück seine Unmittelbarkeit vernichtet? Bis dahin lebt man in sogenanntem Glück, ohne Reflexion. Ebenso haben auch die Völker ein goldenes Zeitalter im vollen Selbstgenuss und vollständiger Zufriedenheit. Aber so wenig, wie ein Mensch bei seiner Unmittelbarkeit verharren kann, so wenig kann es ein Volk. Es erhebt sich und muss sich allmählig zur Reflexion über sich selbst erheben, vernichtet aber damit sogleich seine Unmittelbarkeit und sein sogenanntes Glück, seine Zufriedenheit mit sich.*) Dieser Moment ist der Augenblick der Wehen für eine höhere Stufe des Bewusstseyns, die Einsicht in die Beschränktheit seines Inhalts. Völker, die dazu nicht kommen, bleiben ewig auf derselben Stufe stehen und leisten auch nichts, wie die Chinesen und Inder. Völker, die dazu ge-

*) „Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks," sagt Hegel Bd. IX. p. 34.

langen, machen einen Ruck vorwärts, der allgemeiner Natur ist und bleibt, aber gehen selbst dabei unter. Wir sprechen hier von den vorchristlichen Völkern. Denn ihre empirische Existenz ist dahin, das Princip ihres Volksgeistes ist aber noch nicht das schlechthin allgemeine und vollendete, wie das christliche, das Unvollendete kann aber nicht ewig bleiben und muss einem Vollendeteren Platz machen. Es liegt so nahe die Vermuthung, dass auch die nachchristlichen Völker so untergehen könnten, wie die vorchristlichen. Aber diese Vermuthung entbehrt jeden Grundes. Denn einerseits haben die christlichen Völker ein Princip in sich, welches eben nicht ein noch höheres zulässt, andrerseits sind nach der Erscheinung des Christenthums alle Völker auf dem Theater der Weltgeschichte zugleich da; es giebt kein ganz neues Volk, das wieder eintreten könnte, wie vor dem Christenthum. Sollten in analoger Weise, wie vor dem Christenthum Völker untergingen, auch nach dem Christenthum die christlichen Völker selbst untergehen, so müsste ein neues Princip kommen, was aber unmöglich ist, da das christliche schlechthin vollkommen und mit der Idee der Weltgeschichte absolut coincidirend ist, dass nemlich die ganze Welt Ein Reich des Geistes und der Wahrheit werden soll. Aber die Analogie mit den vorchristlichen Völkern wird auch alle nachchristlichen Völker treffen, dass sie vom „bittern Trank“ trinken müssen, insofern die Reflexion über sie selbst, die Differenz ihres empirischen Daseyns mit ihrer Idee, sie unglücklich machen muss und Zeiten des Unglücks und der scheinbaren Auflösung über sie einbrachte und oft noch einbringen wird. Und nicht oft genug kann man die herbeiwünschen, da sie die einzige Quelle des wahren Fortschritts sind.

Fasst man das in Einen Ausdruck zusammen, was in der Reflexion eines Volks über sich selbst und seine Zustände, wodurch es über seine Unmittelbarkeit hinausgetrieben wird, liegt, so ist das das Eintreten der Philosophie. Sie ist die Reflexion über sich und über das Leben. Daher kommt es denn auch, dass bei den vorchristlichen Völkern jene Perioden ihres Unterganges die Philosophie hervorriefen und durch sie beschleunigt wurden, wie auch in der christlichen Welt in Perioden des Verderbens und allgemeiner Unzufriedenheit mit den Zuständen die

Philosophie blühte. Hegel hat über diesen Punkt vielfach sich ausgesprochen, besonders schön aber und bezeichnend in folgender Stelle*): „Die Philosophie tritt zu einer Zeit auf, wo der Geist eines Volkes sich aus der gleichgültigen Dumpfheit des ersten Naturlebens herausgearbeitet hat, ebenso als aus dem Standpunkt des leidenschaftlichen Interesses, so dass diese Richtung aufs Einzelne sich abgearbeitet hat; der Geist geht über seine natürliche Gestalt hinaus, er geht von seiner realen Sittlichkeit, Kraft des Lebens, zum Reflectiren, Begreifen über. Die Folge davon ist, dass er diese substantielle Weise der Existenz, diese Sittlichkeit, diesen Glauben angreift, wankend macht; und damit tritt die Periode des Verderbens ein. Der weitere Fortgang ist dann, dass der Gedanke sich in sich sammelt. Man kann sagen, wo ein Volk aus seinem concreten Leben überhaupt heraus ist, Trennung und Unterschied der Stände entstanden ist, und das Volk sich seinem Untergange nähert, wo ein Bruch eingetreten ist zwischen dem inneren Streben und der äusseren Wirklichkeit, die bisherige Gestalt der Religion u. s. w. nicht mehr genügt, der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kund giebt oder unbefriedigt in derselben weilt, ein sittliches Leben sich auflöst, — erst dann wird philosophirt. Der Geist flüchtet in die Räume des Gedankens, und gegen die wirkliche Welt bildet er sich ein Reich des Gedankens. — Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt; wenn sie auftritt mit ihren Abstractionen, Grau in Grau malend, so ist die Frische der Jugend, der Lebendigkeit schon fort; und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt. Die Philosophen in Griechenland haben sich von den Staatsgeschäften zurückgezogen; sie sind Müssiggänger gewesen, wie das Volk sie nannte, und haben sich in die Gedankenwelt zurückgezogen. — Es ist dies eine wesentliche Bestimmung, die bewährt wird in der Geschichte der Philosophie selbst. So ist mit dem Untergange der ionischen Staaten in Kleinasien die ionische Philosophie aufgegangen. Socrates und Plato hatten keine Freude mehr am athenischen Staatsleben, wel-

*) Bd. XIII. p. 66—69.

ches in seinem Untergange begriffen war: Plato suchte ein Besseres bei Dionysius zu bewerkstelligen; so tritt in Athen mit dem Verderben des athenischen Volks die Zeit ein, wo die Philosophie dort hervorkommt. In Rom breitete sich die Philosophie erst mit dem Untergange des eigentlichen römischen Lebens, der Republik, unter dem Despotismus der römischen Kaiser aus, — in dieser Zeit des Unglücks der Welt und des Untergangs des politischen Lebens, wo das frühere religiöse Leben wankte, Alles in Auflösung und Streben nach einem Neuen begriffen war. Mit dem Untergange des römischen Kaiserthums, das so gross, reich, prachtvoll, aber innerlich erstorben war, ist verbunden die hohe und höchste Ausbildung der alten Philosophie durch die neuplatonischen alexandrinischen Philosophen. Ebenso im 15. und 16. Jahrhundert, als das germanische Leben des Mittelalters eine andere Form gewann, und — (während früher das politische Leben noch in Einheit mit der Religion gestanden, oder, wenn der Staat auch gegen die Kirche kämpfte, diese dennoch die herrschende blieb) — jetzt der Bruch zwischen Staat und Kirche eingetreten war: da ist die Philosophie zunächst zwar nur eingelernt werden, nachher aber in der modernen Zeit selbstständig aufgetreten. Die Philosophie tritt so nur in einer gewissen Bildungsepoche des Ganzen ein."

Wir wissen ja, dass Völker untergegangen sind, einige länger lebten, andere kürzer. Wir haben gesehen, dass wir über den Untergang der Völker so wenig erschrecken dürfen, dass wir vielmehr etwas durchaus Nothwendiges darin zu erkennen hatten, wenn die Geschichte nicht stille stehen sollte. Aus demselben Grunde hat auch die D a u e r a l s s o l c h e keine Bedeutung. Hierüber bemerkt Hegel*): „Zuvörderst muss das Vorurtheil entfernt werden, als wenn die Dauer gegen das Vergehen gehalten etwas Vortreffliches wäre: die unvergänglichen Berge sind nicht vorzüglicher, als die schnell entblätterte Rose in ihrem verduftenden Leben." Wenn etwas immer vollendeter werden soll, muss das vorhergehende Moment untergehen, d. h. in eine höhere Form übergehen. Jeder Mensch sieht das täglich an Allem und an sich selbst, wenn und wo Fortschritte gemacht werden. An die

*) Bd. IX. p. 270.

Perfectibilität des Menschengeschlechts wird Jeder glauben müssen oder er müsste verzweifeln. Die Perfectibilität des Menschengeschlechts vollzieht sich aber gerade durch die Mittel, welche als Untergang der Völker oder Uebergang sich uns darstellen. Hegel bemerkt über diesen Punkt mit besonderer Rücksicht auf den Glauben oder Nicht-Glauben an die Perfectibilität des Menschengeschlechts in seiner Rechtsphilosophie Bd. VIII, p. 424 Folgendes: „Die Frage über die Perfectibilität und Erziehung des Menschengeschlechts fällt hieher. Diejenigen, welche diese Perfectibilität behauptet haben, haben etwas von der Natur des Geistes geahnet, seiner Natur, Erkenne Dich selbst zum Gesetze seines Seyns zu haben, und indem er das erfasst, was er ist, eine höhere Gestalt als diese, die sein Seyn ausmachte, zu seyn. Aber denen, welche diesen Gedanken verwerfen, ist der Geist ein leeres Wort geblieben, sowie die Geschichte ein oberflächliches Spiel zufälliger sogenannter nur menschlicher Bestrebungen und Leidenschaften. Wenn sie dabei auch in den Ausdrücken von Vorsehung und Plan der Vorsehung den Glauben eines höhern Waltens aussprechen, so bleiben diess unerfüllte Vorstellungen, indem sie auch ausdrücklich den Plan der Vorsehung für ein ihnen Unerkennbares und Unbegreifliches ausgaben."

Gewöhnlich wird die Natur als etwas angesehen, was neben dem Geiste bestünde. Die Natur ist aber nur ein Moment, eine Bedingung des Geistes und so ist auch die Erde nur eine Grundlage der Weltgeschichte. „Gegen die Allgemeinheit des sittlichen Ganzen und seine einzelne handelnde Individualität gehalten ist der Naturzusammenhang ein Aeusserliches, aber insofern wir ihn als Boden, auf welchem sich der Geist bewegt, betrachten müssen, ist er wesentlich und nothwendig eine Grundlage. Wir gingen von der Behauptung aus, dass in der Weltgeschichte die Idee des Geistes in der Wirklichheit, als eine Reihe äusserlicher Gestalten erscheint, deren jede sich als wirklich existirendes Volk kundgiebt. Die Seite dieser Existenz fällt aber sowohl in die Zeit als in den Raum." So hängt nach Hegel der Naturtypus der Localität genau zusammen mit dem Typus und Charakter eines Volks und man darf diesen Zusammenhang nicht zu hoch und nicht zu niedrig anschlagen. „Der milde jonische Himmel hat sicherlich viel zur Anmuth der homerischen Gedichte

beigetragen, doch kann er allein keine Homere erzeugen; auch erzeugt er sie nicht immer; unter türkischer Botmässigkeit erhoben sich keine Sänger." Hegel's Darstellung der geographischen Grundlage der Weltgeschichte hat immer Bewunderung erregt; wir können hier nur die Grundgedanken daraus insofern hervorheben, als sie für das Verständniss des Ganges, den seine Philosophie der Geschichte verfolgt, erforderlich sind. Zunächst werden die Extreme der Zonen, als zu mächtige Gewalten für den Geist, von dem eigentlichen Schauplatz der Weltgeschichte ausgeschieden; der wahre Schauplatz der Weltgeschichte ist die gemässigte Zone und zwar der nördliche Theil derselben, weil die Erde sich hier continental verhält. Dann werden die charakteristischen Unterschiede des Erdbodens als namentlich folgende drei angegeben: 1) das wasserlose Hochland mit seinen grossen Steppen und Ebenen, 2) die Thalebenen, welche von grossen Strömen durchschnitten und bewässert werden, 3) das Uferland, das in unmittelbarem Verhältnisse mit dem Meere steht. „Diese drei Momente sind die wesentlichen, und nach ihnen werden wir jeden Welttheil sich in 3 Theile theilen sehen. Der eine ist das gediegene indifferente, metallische Hochland, unbildsam in sich abgeschlossen, aber wohl fähig Impulse von sich auszuschicken; das zweite bildet Mittelpunkte der Cultur, ist die noch unaufgeschlossene Selbstständigkeit; das dritte hat den Weltzusammenhang darzustellen und zu erhalten." Afrika hat zum Hauptprincip das Hochland und ist insofern für den Zusammenhang mit der übrigen Welt verschlossen geblieben, während sein schöner nördlicher Küstenstrich, als am Mittelmeere liegend, von Hegel mit zu Europa gerechnet wird, was geschichtliche Bedeutung betrifft. In Asien ist besonders jenseits des Indus das Ueberwiegende die Natur immenser Thalebenen, wo wohl die Cultur beginnt, aber stagnirt; diesseits des Indus immer mehr dem Meere sich zuwendend wird Asien Uferland und geschichtlich. Europa hingegen hat die vollkommne glückliche Vermsichung aller dieser Verhältnisse. Die gewöhnliche Vorstellung, dass das Wasser trennt, wird von Hegel aufgehoben, und die Betrachtung des Meeres wird für ihn das Entscheidende für die geographische Grundlage der Weltgeschichte. Die Charakteristik des Meeres von Hegel ist überhaupt ein Meisterstück. „Das Meer giebt uns die Vorstellung des

Unbestimmten, Unbeschränkten und Unendlichen, und indem der Mensch sich in diesem Unendlichen fühlt, so ermuthigt dies ihn zum Hinaus über das Beschränkte; das Meer ladet den Menschen zur Eroberung, zum Raub, aber ebenso zum Gewinn und zum Erwerbe ein; das Land, die Thalebene fixirt den Menschen an den Boden; er kommt dadurch in eine unendliche Menge von Abhängigkeiten, aber das Meer führt ihn über diese beschränkten Kreise hinaus. Die das Meer befahren, wollen auch erwerben, gewinnen; aber ihr Mittel ist in der Weise verkehrt, dass sie ihr Eigenthum und Leben selbst in Gefahr des Verlustes setzen. Das Mittel ist also das Gegentheil dessen, was sie bezwecken. Diess ist es eben, was den Erwerb und das Gewerbe über sich erhebt und ihn zu etwas Tapferem und Edlem macht. Muth muss nun innerhalb des Gewerbes eintreten, und Tapferkeit ist zugleich mit der Klugheit verbunden. Denn die Tapferkeit gegen das Meer muss zugleich List seyn, da sie es mit dem Listigen, dem unsichersten und lügenhaftesten Element, zu thun hat. Diese unendliche Fläche ist absolut weich, denn sie widersteht keinem Drucke, selbst dem Hauche nicht: sie sieht unendlich unschuldig, nachgebend, freundlich und anschmiegend aus; und grade diese Nachgiebigkeit ist es, die das Meer in das gefahrvollste und gewaltigste Element verkehrt. Solcher Täuschung und Gewalt setzt der Mensch lediglich ein einfaches Stück Holz entgegen, verlässt sich bloss auf seinen Muth und seine Geistesgegenwart, und geht so vom Festen auf ein Haltungsloses über, seinen gemachten Boden selbst mit sich führend. Das Schiff, dieser Schwan der See, der in behenden und runden Bewegungen die Wellenebene durchschneidet oder Kreise in ihr zieht, ist ein Werkzeug, dessen Erfindung ebenso der Kühnheit des Menschen, als seinem Verstande die grösste Ehre macht. Dieses Hinaus des Meeres aus der Beschränktheit des Erdbodens fehlt den asiatischen Prachtgebäuden von Staaten, obgleich sie selbst an das Meer angrenzen, wie z. B. China. Für sie ist das Meer nur das Aufhören des Landes; sie haben kein positives Verhältniss zu demselben. Die Thätigkeit, zu welcher das Meer einladet, ist eine ganz eigenthümliche, daher findet es sich denn, dass die Küstenländer meist immer von den Binnenländern sich absondern, wenn sie auch durch einen Strom mit diesen zusammenhängen." So Hegel's meisterhafte Schilde-

rung des Meeres in dessen geschichtlicher Bedeutung. Für die drei Welttheile der alten Welt ist dem zufolge auch das Mittelmeer das Vereinende und der Mittelpunkt der alten Weltgeschichte. „Griechenland liegt hier, der Lichtpunkt in der Geschichte. Dann in Syrien ist Jerusalem der Mittelpunkt des Judenthums und des Christenthums, südlich davon liegt Mekka und Medina, der Ursitz des muselmännischen Glaubens, gegen Westen liegt Delphi, Athen, und westlicher Rom; dann liegen noch am mittelländischen Meere Alexandria und Carthago. Das Mittelmeer ist so das Herz der alten Welt, denn es ist das Bedingende und Belebende derselben. Ohne dasselbe liesse sich die alte Weltgeschichte nicht vorstellen, sie wäre wie das alte Rom oder Athen ohne das Forum, wo Alles zusammenkam. Das weite östliche Asien ist vom Prozesse der Weltgeschichte entfernt und greift nicht in dieselbige ein; ebenso das nördliche Europa, welches erst später in die Weltgeschichte eintrat und im Alterthum keinen Antheil an derselben hatte; denn diese beschränkte sich durchaus auf die um das mittelländische Meer herumliegenden Länder. Julius Cäsar's Ueberschreiten der Alpen, die Eroberung Galliens, und die Beziehung, in welche die Germanen dadurch mit dem römischen Reiche kamen, macht daher Epoche in der Weltgeschichte, denn hiemit überschreitet dieselbe nunmehr auch die Alpen. Das östliche Asien und das jenseitige Alpenland sind die Extreme jener bewegten Mitte um das Mittelmeer — Anfang und Ende der Weltgeschichte, ihr Aufgang und Niedergang.“ An diese zwei letzten Ausdrücke anreihend, theilen wir nun die für den Gang der Weltgeschichte auf der geographischen Grundlage bezeichnende Auffassung Hegel's mit, dass die Weltgeschichte von Osten nach Westen geht und Amerika von ihm als das Land der Zukunft bezeichnet wird, während es augenblicklich nur eine Wiederholung vom schon Dagewesenen ist. Wir erinnern uns aus einer Vorlesung des grossen Historikers Ranke über die Geschichte des Mittelalters folgender Bemerkungen: „Das Alterthum ist auf die dem Mittelmeer zunächst liegenden Länder angewiesen gewesen, das Mittelalter beginnt mit der Zeit, wo die limes des Weltreichs überschritten wird, d. h., wo Cäsar über die Alpen geht, und führt bis zur Entdeckung des Seewegs nach Ostindien. In der neuern Zeit werden alle Meere befahren. Mit letzterem Resultat ist das ganze Theater der Weltgeschichte

aufgeschlossen." Diess ist dasselbe, was Hegel als den Gang der Weltgeschichte bezeichnet mit Rücksicht auf die geographische Grundlage von Osten nach Westen und ein festes Bild ist damit für die Darstellung der Geschichte selbst gegeben.

Nachdem Hegel so nun durch philosophische Untersuchungen über die Natur des menschlichen Geistes das Wahre der Geschichte begründet hat und die Weltgeschichte als den Fortschritt im Bewusstseyn der Freiheit definirt hat, der in seiner Nothwendigkeit durch den Verlauf der Völker von den ersten Anfängen der Cultur an bis auf den heutigen Tag aufzuweisen sey, nachdem er ferner die geographische Grundlage der Weltgeschichte aufgewiesen hat, wie der Erdboden im Zusammenhange mit dem Geiste sey und warum nach der Beschaffenheit der verschiedenen Welttheile die Geschichte von Osten nach Westen gehe und das mittlere Europa die glücklichste Mischung aller Naturbestimmtheiten habe, geht er über zu der Eintheilung der Weltgeschichte, die sehr einfach ist. Hier ist zunächst sein entscheidendster Satz, den er bei der Erscheinung des Christenthums ausspricht*): „Bis hieher und von daher geht die Weltgeschichte, das Christenthum ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht." Er meint damit, die Weltgeschichte bis auf das Christenthum arbeitet daran, sich über die Natur des Geistes und des Lebens klar zu werden, und was die Natur des Geistes und die Aufgabe des Lebens ist, werde erst durch das Christenthum offenbar. Von da an hat die Weltgeschichte nur die Aufgabe, dass diese Offenbarung ein Gemeingut der ganzen Menschheit werde und dass dem Inhalt dieser Erkenntniss das ganze innere und äussere Leben der Menschheit conform gemacht werde. Der Gang bei Hegel ist ausserordentlich einfach, und vergebens würden wir uns abmühen, ihn einfacher und übersichtlicher darzustellen, als Rosenkranz das in Folgendem gethan hat**): „Er setzt zuerst die Periode, in welcher der Geist noch in Einheit mit sich verharrt und sich theils in die Natur verliert, theils von ihr abstrahirt. Diese Einheit ist also erst eine solche, welche als anfängliche eine Halbheit ist. Mit jedem Volke, von China

*) Bd. IX. p. 388.

**) Rosenkranz, Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems p. 169—171.

aus vorschreitend, wird diese Halbheit mehr und mehr entblösst; in Aegypten (das Hegel mit zum Orient rechnet) wühlt sich der Geist in seinem stumm verhaltenen Schmerz in den kalten Felsen und baut unter dem strahlendsten Himmel seinen Mysterien dunkle Grotten; vor dem Schatten des Scheol sich skeptisch zurückwendend blickt Judäa dagegen zum Himmel empor und klagt und jubelt im rhythmischen Wortstrom zum Herrn der Welt. In Griechenland und Rom empfängt der Bruch des Geistes sodann seine völlige Ausbildung. Der Hellene unterwirft sich die Natur durch die Kunst und Philosophie; der Römer durch den Verstand. Dort wird Alles von der magischen Heiterkeit des Schönen durchdrungen, bis dieselbe in der zügellosen Ausgelassenheit des Witzes zur Verspottung der Götter, zum Studium der Philosophie führt. Hier (in Rom) wird die Welt vom praktischen Gesichtspunkte aus ganz prosaisch genommen, bis der Mensch sich in der grössten Weite der Herrschaft doch in verzweiflungsvoller Einsamkeit findet. Die Philosophie wird die Trösterin der Einzelnen; einer der besten Kaiser schreibt Betrachtungen über sich selbst, um eine Erfüllung des in aller äusserlichen Pracht leeren Bewusstseyns zu haben; die Menge rast in sinnlichem Genuss nach Selbstvergessenheit und an die Stelle des göttlichen Wunders und seiner Majestät tritt die trübe Magie und der Leichtsinn einer escamotirenden, die Religion missbrauchenden Gaukelei; an die Stelle der volksthümlichen Religiosität der theatralische Pomp des mystischen Esoterismus. Dieses Unglück der Entzweiung mit sich und der Welt ist der Weg zum Christenthum, denn diess macht den Einzelnen geistig selbstständig, indem es ihn mit Gott und dadurch auch mit sich und der Welt versöhnt. Das Christenthum ist die Einkehr des Selbstbewusstseyns in seine eigene Wesenheit, die er nicht ausser sich zu suchen hat. Gott offenbart sich dem menschlichen Geist als dessen wahrhaftes Innere. Er heiligt ihm die Endlichkeit, indem er sie durch die Menschwerdung als seine eigene anerkennt, und er erhebt ihn unendlich über diese so geheiligte Wirklichkeit, indem er selbst als der Geist zugleich unendlich darüber hinaus ist, so dass der Mensch durch das Bewusstseyn seiner Einheit mit Gott nicht in dem vorgefundenen Daseyn, sondern in dem Glauben an Gott, in dem Wissen von ihm als dem über alles Existirende hingreifenden absoluten Subject seine höchste Befriedigung findet.

Allein diess Princip muss sich auch erst Realität geben. Die Geschichte der modernen (christlichen) Welt muss zu dem Ende Gegensätze aus sich erzeugen, deren Zerrissenheit die des Alterthums bei weitem hinter sich lässt. Das religiöse wie das weltliche Bewusstseyn bekämpfen sich mit der einseitigsten Härte als Kirche und Feudalreich, bis der moderne Staat aus diesem grauenvollen Streite als ihre concrete Versöhnung hervorgeht. Aber zunächst existirt nur der Gedanke solcher Einheit; es wird noch lange dauern, bevor Staat und Kirche sich in der Wirklichkeit nicht bloss äusserlich mit einander ausgleichen, sondern in der That als im Unterschied identische Einheiten gesetzt haben, so dass Staat und Kirche für sich eigenthümlich seyn und dennoch an sich einen und denselben Begriff der Freiheit zum Princip haben können; denn eine Theokratie, Hierarchie, religiöse Demokratie genügt dem modernen Selbstbewusstseyn so wenig, als eine gegen die Religion indifferente Monarchie, Aristokratie oder politische Demokratie, oder als eine äusserliche Synthese dieser Formen."

Für das populäre Bewusstseyn theilt Hegel die Weltgeschichte in 4 Welten ein, in die orientalische, die griechische, die römische und die christlich-germanische, dabei die von Herder herstammende Analogie mit den Menschenaltern beibehaltend, indem die orientalische Welt das Kindesalter, die griechische das Jünglingsalter, die römische das Mannesalter, die germanische das Greisenalter der Geschichte genannt wird. „Das natürliche Greisenalter ist Schwäche, das Greisenalter des Geistes aber ist seine vollkommne Reife, in welcher er zurückkehrt zur Einheit, aber als Geist." *)

Wollen wir denn hoffen, dass jetzt der Leser über Hegel's Philosophie der Geschichte im Ganzen orientirt ist. Ranke, in einer Vorlesung über die Geschichte der neuesten Zeit, äusserte sich einmal, wie er in der Einleitung auf die verschiedenen Geschichtsbetrachtungen zu sprechen kam, über diese philosophische Geschichtsbetrachtung Hegel's folgendermaassen: „Unleugbar ist, dass dieses Bestreben etwas durchaus Grossartiges hat, ja wenn wir die Kraft bedenken, die der Urheber hat, etwas Gigantisches."

*) Bd. IX. p. 134, auch VII b. p. 102.

Wir wollen keiner Art Geschichtsbetrachtung ihren Werth absprechen; aber wie schon Plinius*) von der Naturbetrachtung sagte, dass sie ihre Majestät verliere, wenn sie nicht in ihrer Ganzheit betrachtet würde, so verlangt noch mehr die Geschichte diese Betrachtungsart. Eine wahre Ganzheit ist aber nur die, welche Eine ist und in jedem Theil ihr Ganzes abspiegelt. Zum Glück, dass dieses gigantische Streben so in dem Bedürfniss des menschlichen Geistes begründet ist und in seiner Durchführung so keusch in Bezug auf die Anerkennung der Thatsachen der Geschichte, so sehnsuchtsvoll und der höheren Leitung der Geschichte sich unterwerfend ist, dass wir uns keinen Menschen von einiger Bildung, kein Gemüth von einiger Tiefe, kein Wollen von einigem Ernst vorzustellen vermögen, das nicht mit Verständniss, mit Begeisterung, mit Energie diesem Riesen Gehör zu geben bereit seyn sollte.

VI.

Angabe, wie dieser vorliegende zweite Theil im Einzelnen componirt ist, wie er sich zu den bisherigen Werken der Geschichte der Erziehung verhält, und welche Winke der Herausgeber dem geneigten Leser beim Studium dieses zweiten Theils zu geben sich erlaubt.

Man muss sich nie scheuen, wo es einen ernsten Zweck gilt, seine Meinung ganz offen auszusprechen. Wir haben oft erwähnt, dass Hegel es verstanden hat, sich in der einfachsten populärsten Weise auszudrücken. Wir glauben sogar, dass es keinen Menschen gegeben hat, der einen feineren Instinct und ein feineres Gefühl für die deutsche Sprache gehabt hat, als Hegel. Diess gehört wesentlich mit zu der Grösse dieses merkwürdigen Mannes, dass der Genius der Muttersprache so ganz und gar ihm huldigte. Es klingt wohl ganz wunderbar, wenn wir behaupten, dass die schlichteste Einfalt in seiner Sprache herrscht, da doch selbst die Gebildetsten unter uns ein Buch von Hegel in Verzweiflung aus der Hand werfen, wenn sie kaum über die ersten Seiten seiner populären Einleitung hinweg sind. Wir haben ja auch selbst vorhin bemerkt, dass seine Philosophie der Geschichte ganz ein-

*) Plinius N. H. lib. 7, c. 1. Naturae vero rerum vis atque majestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes ejus ac non totam complectatur animo.

fach geschrieben sey. Was ist denn das mit all diesen Widersprüchen? Sollen wir sie nicht lieber vorher noch anschaulicher machen? Wir würden dann dabei im Voraus bemerken, dass wir ohne Furcht des Misslingens keinen Mann, der die Gymnasial- und Universitätsbildung hinter sich hat, nicht in ein Paar Jahren dahin bringen wollten, die meisten Werke von Hegel wirklich von Anfang bis zu Ende durchlesen zu können und mit Vergnügen durchzulesen geschickt machen wollten. *) Denn ohne diese Vorbemerkung kämen wir bei dem, was wir zu sagen im Begriff stehen, in den Schein grosser Anmaassung, den wir doch gerne von uns fern halten möchten. Es sey nemlich grade heraus gestanden, es giebt keinen Gelehrten, keinen juristischen Beamten, keinen Arzt, keinen Prediger, keinen Mann, den wir sonst zu den Studirten und Gebildeten rechnen, wenn selbige auch sonst das enormste Wissen und die ausgezeichnetsten Geisteskräfte haben, die, wenn sie nicht während ihrer Universitätsjahre sich mit Philosophie beschäftigt haben, in späteren Jahren ein einziges entscheidendes Buch von Hegel bis zur hundertsten Seite durchzulesen im Stande wären, ohne zu verzweifeln und selbiges wieder wegzuwerfen. Wir haben selbst diese Versuche an sehr ausgezeichneten älteren Männern gemacht, die, nachdem sie früher nie mit Philosophie sich beschäftigt hatten, von dem Ruf Hegel's angezogen, seine Werke nachträglich noch studiren wollten. Oder sie lasen wohl Hegel's Philosophie der Geschichte ganz durch und waren entzückt davon, glaubten auch sie verstanden zu haben; wir hoffen aber früher schon nachgewiesen zu haben, dass das ein ungeheurer Irrthum ist, Hegel's Philosophie der Geschichte verstehen zu wollen, ohne seine übrigen Werke zu kennen. Grade die scheinbar leichtesten Sätze und

---

*) Das Mittel dazu ist 1) an das natürliche Bewusstseyn anknüpfend die besonders epochemachenden und eingreifenden Ausdrücke bei Hegel klar zu machen; 2) eine fassliche Darstellung der Geschichte der Philosophie nach Hegel'scher Auffassung, 3) eine Darstellung des Lebens Hegel's, vorzüglich aus dem Gesichtspunkte, auf die allmählige Entfaltung seines Geistes, die Universalität desselben, und das Colossale auch seines empirischen Wissens aufmerksam zu machen; 4) eine kurze Darstellung seines Systems und des Gedankengangs seiner einzelnen Werke; 5) eine Interpretation eines der Werke wie eines alten Classikers, Wort für Wort.

einzelnen Wörter in seiner Philosophie der Geschichte sind oft die allerschwierigsten und inhaltsreichsten, wenn man weiss, wie Hegel sich in seinen andern Werken damit abgemüht hat und nur die Wiederholung dieser Mühe in diesem Sich-ergehen in seiner Philosophie der Geschichte sich spart. Und andererseits verhält es sich mit seinen Werken so, dass nach einfachen Partieen plötzlich, wie bei Aristoteles, die allerabstrusesten, weil speculativsten, Sätze sich einstellen, die gar nicht zu überwinden sind ohne Hülfe, oder ohne eine Anstrengung, wie sie nur sehr ausnahmsweise gefunden werden kann, schon aus Zeitmangel, wo Jemand seine Berufsthätigkeit zu erfüllen hat. Seine Hauptwerke, die Phänomenologie des Geistes, seine Encyclopädie, und seine Logik sind durchweg schwierig und für gewöhnliche Bildung unleserlich; alle die übrigen, weil aus Vorlesungen entstanden, sind leichter, aber immer doch auch partieenweise gleich den andern. Und solche unüberwindliche oder doch äusserst schwer zu überwindende Schwierigkeiten erträgt ein Geist nicht leicht, der schon mit seiner Bildung gleichsam abgeschlossen hat, wie das ja in der Beamtenwelt meist der Fall ist. Darum ist es so unumgänglich nothwendig, dass Jeder sich schon auf Universitäten mit Philosophie beschäftige; später, wenn der energische Wille auch da ist, fehlt die Bekanntschaft mit der philosophischen Terminologie.

Eine Geschichte der Erziehung hat ihre Basis in der Philosophie der Geschichte, was also Hegel zur Geschichte der Erziehung gegeben hat, hat seine Basis in seiner Philosophie der Geschichte. Das Bequemste wäre also auf seine Philosophie der Geschichte hinzuweisen und damit die Partieen aus seinem Werke, welche Beiträge zur Geschichte der Erziehung enthalten, für sich bekannt zu machen. Oder man könnte die Verlagshandlung bitten, ob sie nicht erlaube, dass man die Philosophie der Geschichte Hegel's zu dem Zweck wörtlich abdrucken dürfe, um unter das pädagogische Publicum sie zu verbreiten, da ohne sie das Material zur Geschichte der Erziehung bei Hegel nicht verständlich wäre. Aber das würde eben eine müssige Arbeit seyn, da Hegel's Philosophie der Geschichte, so wie sie vorliegt, nie ein Gemeingut der Gebildeten werden kann.

„Diess ist unsere Hauptaufgabe, ja wir dürfen sagen, unser

einziges Verdienst, dass wir Hegel's Anschauungen unter das gesammte gebildete Publicum bringen wollen, ohne doch jemand anders sprechen zu lassen, als ihn selbst. Diess war also ein Grund, dass wir bei der Composition dieses zweiten Bandes ein anderes Verfahren beobachten mussten.

Zu dem kommt ferner, dass Hegel's Philosophie der Geschichte nicht seine Philosophie der Geschichte ist, sondern dass oft das Beste in dieser Beziehung in andern Werken Hegel's sich befindet.

Daher haben wir folgendes Verfahren beobachtet. Eine Geschichte der Erziehung ist undenkbar ohne die wissenschaftliche Unterbreitung des Volksgeistes, also ohne Philosophie der Geschichte ist sie nicht denkbar. Da haben wir nun aus allen Werken Hegel's, was zur Charakteristik eines Volkes erforderlich ist, aber nur das, was allgemein verständlich ist, geordnet, und stets den innern Faden der Geschichte, wie Hegel ihn angiebt, festgehalten, versteht sich immer mit Hegel's eigenen Worten.*) Das vorliegende Werk ist daher in vieler Beziehung weit

*) So haben wir z. B. überall auch Rücksicht auf das Epos genommen. Aus welchem Grunde, dafür möge folgende Stelle sprechen, wo Hegel sich in seiner Aesthetik Bd. X. 3, p. 332—333 über die Bedeutung des Epos in unvergleichlicher Weise ausgelassen hat: „Als solch eine ursprüngliche Totalität ist das epische Werk die Sage, das Buch, die Bibel eines Volks, und jede grösste und bedeutende Nation hat dergleichen absolut erste Bücher, in denen ihr, was ihr ursprünglicher Geist ist, ausgesprochen wird. Insofern sind diese Denkmäler nichts Geringeres als die eigentlichen Grundlagen für das Bewusstseyn eines Volkes, und es würde interessant seyn, eine Sammlung solcher epischer Bibeln zu veranstalten. Denn die Reihe der Epopöen, wenn sie kein späteres Kunstwerk sind, würde uns eine Gallerie der Volksgeister zeigen. Doch haben weder alle Bibeln die poetische Form von Epopöen, noch besitzen alle Völker, die ihr Heiligstes in Betreff auf Religion und weltliches Leben in Gestalt umfassender; epischer Kunstwerke gekleidet haben, religiöse Grundbücher. Das alte Testament z. B. enthält zwar viele Sagenerzählung und wirkliche Geschichte, sowie auch eingestreute poetische Stücke, doch ist das Ganze kein Kunstwerk. Ebenso beschränkt sich ausserdem unser neues Testament so wie der Koran hauptsächlich auf die religiöse Seite, von welcher dann die übrige Welt der Völker eine spätere Folge ist. Umgekehrt fehlt es den Griechen, die in den Gedichten des Homer eine poetische Bibel haben, an religiösen Grundbüchern, wie wir sie bei den Indern und Parsen finden. Wo wir aber ursprünglichen Epopöen begegnen, da haben wir die poetischen Grundbücher wesentlich von den späteren klassischen Kunstwerken einer Nation zu unterscheiden, welche

reichhaltiger, als Hegel's Philosophie der Geschichte, und zweitens durchweg ganz verständlich. Oft schien es uns unmöglich, dieses Ziel zu erreichen, und die Mühe und Arbeit, die wir gehabt haben, können auch nur die ermessen, welche ebenso mit der Pädagogik wie mit Hegel's Werken vertraut sind. Da wir nun aber glauben, es erreicht zu haben, so hat uns dadurch nur von Neuem einleuchten können, welches bewunderungswürdige Talent der Darstellung Hegel besessen hat.

Vorzugsweise reichhaltig sind die Beiträge aus Hegel's Geschichte der Philosophie und seiner Aesthetik. Was sind wir doch für wunderliche Menschen! Wie ist es zu verstehen, dass ein gebildeter Mann leben kann, ohne Hegel's Aesthetik zu kennen! Denn darüber können nicht zwei Stimmen seyn, dass, wie Hegel's Aesthetik überhaupt, was Massenhaftigkeit des Wissens, ideale Haltung und Eleganz der Form betrifft, sein grösstes (grossartigstes) Werk ist, so bisher aus keinem Menschengeist ein Werk entspross, das durch seine Grossartigkeit und die für alle gebildeten Menschen in gleicher Weise naheliegendsten und allgemeinsten Interessen auf allgemeinere Anerkennung ein Anrecht hätte als Hegel's Aesthetik. Da herrscht denn doch eine gar zu wunderbare Hoheit in diesem Werk, da ist denn doch eine zu glühende Begeisterung, ein zu colossales Wissen, ein zu merkwürdiger Farbenreichthum und Schmelz in demselben, als dass wir zu fürchten brauchten, dass der, welcher es liest, anders urtheilen sollte. Man erstaunt, wenn man daran denkt, dass ein Geist diess Eine schaffen konnte, was dieses Werk enthält, und bedenkt

---

nicht mehr eine Totalanschauung des ganzen Volksgeistes geben, sondern denselben abstrakter nur nach bestimmten Richtungen hin abspiegeln. So giebt uns z. B. die dramatische Poesie der Inder oder die Tragödien des Sophokles kein solches Gesammtbild als der Ramajana und Maha-Bharata oder die Iliade und Odyssee. — Indem nun im eigentlichen Epos das naive Bewusstseyn einer Nation zum erstenmale in poetischer Weise sich ausspricht, so fällt das echte epische Gedicht wesentlich in die Mittelzeit, in welcher ein Volk zwar aus der Dumpfheit erwacht, und der Geist soweit schon in sich erstarkt ist, seine eigene Welt zu produciren und in ihr sich heimisch zu fühlen, umgekehrt aber alles, was später festes religiöses Dogma oder bürgerliches und moralisches Gesetz wird, noch ganz lebendige von dem einzelnen Individuum als solchen unabgetrennte Gesinnung bleibt, und auch Wille und Empfindung sich noch nicht von einander geschieden haben."

man nun gar, dass es nur eins von seinen vielen ist, so nimmt die Verstandesberechnung des Maasses des menschlichen Geistes ein Ende und wir erhalten einen Vorgeschmack von der Wahrheit, dass der Geist als solcher unendlich ist und keinen Widerstand kennt, der sich ihm nicht ergeben müsste, und dass nur während unserer irdischen Laufbahn unsere Geister in Grenzen eingefasst sind, einmal aber ein Schauen des Ganzen und des All ihnen zu Theil werden muss.

Aus der Geschichte der Philosophie sind namentlich die besonders reichhaltigen und specifisch pädagogisch-didactischen Partieen der griechischen Philosophen. Was wir uns heutigen Tages abmühen mit Unterrichtsmethode und was man sich heute einbildet, Neues auf diesem Gebiete zu entdecken! Glaubt Jemand wirklich, dass es hierüber etwas Tieferes giebt, als was Socrates und Plato gesagt haben? Und welchen Eindruck wird Hegel's reiche und vielseitige, unsere moderne Zeit so durchaus treffende Abhandlung über das Wesen der Bildung bei den Sophisten machen?! Nun, wir haben in dieser Beziehung ja nicht vorzugreifen. Zu Einzelnen, sowohl bei der geschichtlichen Grundlage selbst als bei einzelnen Stellen, werden sich hie und da Anmerkungen hinzugefügt finden. Es bleibt nur die Frage, ob so ausführliche Untersuchungen über das Wesen der Bildung, über das Lernen, was Lernen ist, wie bei den Sophisten, Socrates und Platon, nicht viel zu gründlich sind für unsere Zeit, die alles das schon zu wissen scheint. Sage aber, was Bildung ist, und Du wirst schon bilden können, sage, was lernen ist und Du wirst schon lehren können. Aber sage, was es ist, und Du wirst erfahren, wie schwer es ist, zu sagen, was es ist.

Da Alles, was Völker lehren, abhängt von ihrem Volksgeist in der Totalität, dieser aber aufzufassen so unendlich schwierig ist, so wird der Leser bei Hegel namentlich an seiner Charakteristik der Volksgeister, der griechischen Nation in der alten Welt namentlich, und unsrer modernen Völker, seine Freude haben. Und der Gesichtspunkt ist es, dass das vorliegende Werk im Stande ist, mit allen bisherigen Geschichten der Erziehung den Vergleich auszuhalten. Das braucht wohl nicht gesagt zu werden, dass kein einziges, was die geschichtliche Grundlage, die Beurtheilung der Volksgeister betrifft, dieses von Hegel übertreffen wird, die meisten

aber weit dahinter zurückstehen. Nach der andern Seite, da dieses vorliegende Werk keine im Einzelnen durchgeführte Geschichte der Erziehung ist, kann es wiederum mit keinem im Einzelnen durchgeführten verglichen werden. Da muss aber denn wieder bemerkt werden, dass es bisher kein einziges Werk über Geschichte der Erziehung giebt, welches im Einzelnen durchgeführt wäre. Wenn Hegel, wie er das mehrfach in der orientalischen und griechischen Welt gethan hat, auch in der christlich-germanischen Welt auf die Erziehungsverhältnisse der einzelnen Völker und die Werke über Erziehung in ihnen Rücksicht genommen hätte, dann stände es freilich um dieses vorliegende Werk noch ganz anders. Jetzt muss der Leser noch mit den grossen Lücken, die es hat, fürlieb nehmen.

So, wie ein Bach, der schliesslich in den Strom oder das Meer mündet, läuft schliesslich die Stellung dieses Werkes in ihre richtige und naturgemässe Position hinaus. Der Titel des ganzen Werkes hat das bezeichnende Wort „Ferment.“ Das ganze Werk enthält Fermente (als Anderes hat das Werk sich nicht angekündigt, Anderes will es auch nicht seyn), Bausteine für eine wissenschaftliche Behandlung der Erziehungslehre, Anregungen in Masse, tiefe bedeutsame Anregungen für alle, welchen die Erziehung und ihre Wichtigkeit am Herzen liegt. Wir wüssten nicht, dass ein Mensch auf Gottes Erdboden in der Lage seyn könnte, dass ihm diese Frage überflüssig schiene. So allgemein umfassend ist sie.

Man fürchte sich nur ja nicht vor diesem Buch, in das Urtheil sich einhüllend, es enthalte doch nur Verstümmelungen. Es ist in Wahrheit so gut wie ein Buch. Und sind es denn Verstümmelungen, so wollen wir aus Ehrfurcht gegen ihren Urheber zu einem Bilde unsere Zuflucht nehmen, das nicht so ganz ohne Wahrheit ist. Die Parzen von Phidias aus dem Giebelfeld des Parthenon sind auch Verstümmelungen; aber dem Kenner der Kunst sind sie trotz ihrer Verstümmelung unendlich, unbeschreiblich werthvoll. Der Sinn des feinen Beobachters schaut sie bald unter dem magischen Scheine der Vollendung. Diese Verstümmelungen setzen unaufhörlich alle Freunde der Kunst in Erstaunen. Vielleicht, dass diese Verstümmelungen in diesem Werk dem sinnvollen Auge auch oft wie ein Kunstwerk erscheinen werden!

Jedenfalls wird schwerlich jemals der Leser aus dem Zusammenhang mit dem Ganzen herausgerissen werden.

Was die Winke betrifft, die der Herausgeber dem Leser zu geben sich erlauben wollte, so erstrecken die sich darauf, dass er nicht an das Werk selbst herangehen möge, ohne die Einleitung vorher gelesen zu haben. Wir schliessen uns an die vier Welten an und wird daher das vorliegende Werk in vier Haupttheile zerfallen: die orientalische, die griechische, die römische, die christlich-germanische Welt. Die Eintheilung dieser Theile in ihre Unterabtheilungen wird sich durch die Darstellung selbst ergeben. Ferner bitten wir, dass der Leser über das Ganze nicht urtheilen wolle, ohne das Ganze gelesen zu haben, dass schliesslich, wenn hie und da eine Stelle ihm zu schwierig vorkommen sollte, er deshalb nur getrost weiter lesen und ein merkwürdiges Wort von Göthe*) sich recht zu Herzen nehmen möge: „Eigentlich lernen wir nur von Büchern, die wir nicht beurtheilen *können*. Der Autor eines Buches, das wir beurtheilen *könnten*, müsste von uns lernen. Deshalb ist die Bibel ein ewig wirksames Buch, weil so lange die Welt steht, Niemand auftreten und sagen wird: ich begreife es im Ganzen und verstehe es im Einzelnen. Wir aber sagen bescheiden: im Ganzen ist es *ehrwürdig* und im Einzelnen anwendbar." — Man könnte auch an das Wort von Hamann erinnern: „Ein Schriftsteller, der eilt, heute und morgen verstanden zu werden, läuft Gefahr übermorgen vergessen zu seyn."

Und das kann nicht oft genug dem Publicum gesagt werden, dass heutzutage auf fast allen Gebieten der Wissenschaft Alle nur Epigonen sind.

*) p. 443 in dem ersten Theil der grossen Ausgabe in zwei Bänden unter dem Titel „Ethisches."

Des zweiten Theiles

Erste Abtheilung.

Zur Geschichte der Erziehung in der orientalischen und griechischen Welt.

I.

Zur Geschichte der Erziehung

in der

orientalischen Welt.

Zur orientalischen Welt im Allgemeinen.

Asien zerfällt in zwei Theile: in *Vorder-* und *Hinterasien*, die wesentlich von einander verschieden sind. Während die Chinesen und Inder, die beiden grossen Nationen von Hinterasien, zur eigentlich asiatischen, nemlich zur *mongolischen* Raçe gehören, und somit einen ganz eigenthümlichen, von uns abweichenden Charakter haben, gehören die Nationen Vorderasiens zum *caucasischen*, das heisst, zum europäischen Stamme. Sie IX, 211.
stehen in Beziehung zum Westen, während die hinterasiatischen Völker ganz allein für sich sind. Der Europäer, der von Persien nach Indien kommt, bemerkt daher einen ungeheuern Contrast, und während er sich im ersteren Lande noch einheimisch findet, daselbst auf europäische Gesinnungen, menschliche Tugenden und menschliche Leidenschaften stösst, begegnet er, sowie er den Indus überschreitet, im letzteren Reiche dem höchsten Widerspruch, der durch alle einzelnen Züge hindurchgeht.

Wir haben die Aufgabe, mit der orientalischen Welt zu beginnen, und zwar insofern wir *Staaten* in derselben sehen. Die Verbreitung der Sprache und die Ausbildung der Völkerschaften liegt jenseits der Geschichte. Die Geschichte ist prosaisch, und Mythen enthalten noch keine Geschichte. Das Bewusstseyn des äusserlichen Daseyns tritt erst ein mit abstracten Bestimmungen; und sowie die Fähigkeit vorhanden ist Gesetze auszudrücken, so tritt auch die Möglichkeit ein, die Gegenstände prosaisch aufzufassen. Indem das Vorgeschichtliche das ist, was dem Staatsleben vorangeht, liegt es jenseits des selbstbewussten Lebens, und wenn Ahnungen und Vermuthungen hier aufgestellt werden, so sind

IX, 136—137. XIII, 114—117. dieses noch keine Facta. Die orientalische Welt hat als ihr näheres Princip die Substantialität des Sittlichen.*) Es ist die erste Bemächtigung der Willkür, die in dieser Substantialität versinkt. Die sittlichen Bestimmungen sind als *Gesetze* ausgesprochen, aber so, dass der subjective Wille von den Gesetzen als von einer *äusserlichen* Macht regiert wird, dass alles Innerliche, Gesinnung, Gewissen, formelle Freiheit nicht vorhanden ist, und dass insofern die Gesetze nur auf eine äusserliche Weise ausgeübt werden, und nur als *Zwangsrecht* bestehen. Unser Civilrecht enthält zwar auch Zwangspflichten: ich kann zum Herausgeben eines fremden Eigenthums, zum Halten eines geschlossenen Vertrages angehalten werden; aber das Sittliche liegt doch bei uns nicht allein im Zwange, sondern im Gemüthe und in der Mitempfindung. Dieses wird im Oriente ebenfalls äusserlich anbefohlen, und wenn auch der Inhalt der Sittlichkeit ganz richtig angeordnet ist, so ist doch das Innerliche äusserlich gemacht. Es fehlt nicht an dem Willen, der es befiehlt, wohl aber an dem, welcher es darum thut, weil es *innerlich* geboten ist. Weil der Geist die Innerlichkeit noch nicht erlangt hat, so zeigt er sich überhaupt nur als *natürliche* Geistigkeit. Wie Aeusserliches und Innerliches, Gesetz und Einsicht noch eins sind, so ist es auch die Religion und der Staat. Die Verfassung ist im Ganzen *Theokratie*, und das Reich Gottes ist ebenso weltliches Reich, als das weltliche Reich nicht minder göttlich ist. Was wir Gott nennen, ist im Orient noch nicht zum Bewusstseyn gekommen. Denn unser Gott tritt erst mit der Erhebung zum Uebersinnlichen ein, und wenn wir gehorchen, weil wir das, was wir thun, aus uns selbst nehmen, so ist dort das Gesetz das Geltende an sich, ohne dieses subjectiven Dazutretens zu bedürfen. Der Mensch hat darin nicht die Anschauung seines *eigenen*, sondern eines ihm durchaus *fremden* Wollens.

Der Geist geht wohl im Orient auf, aber das Verhältniss ist XIII, 115—116. noch ein solches, dass das Subject nicht als *Person* ist, sondern im objectiven Substantiellen als untergehend erscheint.

*) Soll heissen, dass hier in Asien der Staat in allen seinen Verhältnissen schon ausgeprägt ist, aber so, dass das einzelne Subject dem Staat gegenüber ganz unselbstständig ist, wie das aus dem Folgenden auch hervorgeht. Ueber den Begriff der Sittlichkeit cf. Hegel's Rechtsphilosophie p. 204 u. s. w.

Im orientalischen Despotismus ist jene so oft gewünschte Einheit der Kirche und des Staats, — aber damit ist der Staat nicht vorhanden, — nicht die selbstbewusste, des Geistes allein wür- VIII, 338.
dige Gestaltung in Recht, freier Sittlichkeit und organischer Entwicklung.

Was für uns Rechtlichkeit, Sittlichkeit, ist dort im Staate auch, — aber auf substantielle, natürliche, patriarchalische Weise, nicht in subjectiver Freiheit. Es existirt nicht das Gewissen, nicht XIII, 116.
die Moral; es ist nur Naturordnung, die mit dem Schlechtesten auch den höchsten Adel bestehen lässt.

Erst im Abendlande geht die Freiheit des Selbstbewusstseyns auf, das natürliche Bewusstseyn in sich unter, und damit der Geist XIII, 117.
in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur.

Das Erste, womit wir anzufangen haben, ist daher der Orient. Dieser Welt liegt das unmittelbare Bewusstseyn, die substantielle Geistigkeit zu Grunde, zu welcher sich der subjective Wille zunächst als Glaube, Zutrauen, Gehorsam verhält. Im Staatsleben finden wir daselbst die realisirte vernünftige Freiheit, welche sich entwickelt, ohne in sich zur subjectiven Freiheit fortzugehen. Es ist das Kindesalter der Geschichte. Substantielle Gestaltungen bilden die Prachtgebäude der orientalischen Reiche, in welchen alle vernünftigen Bestimmungen vorhanden sind, aber so, dass die Subjecte nur Accidenzien bleiben. Diese drehen sich um einen Mittelpunct, um den Herrscher, der als Patriarch, nicht aber als Despot im Sinne des römischen Kaiserreiches an der Spitze steht. Denn er hat das Sittliche und Substantielle geltend zu machen: er hat die wesentlichen Gebote, welche schon vorhanden sind, aufrecht zu erhalten, und was bei uns durchaus zur subjectiven Freiheit gehört, das geht hier von dem Ganzen und Allgemeinen aus. Die Pracht orientalischer Anschauung ist das Eine Subject und Substanz, der Alles angehört, so dass kein anderes Subject sich abscheidet, und in seine subjective Freiheit sich reflectirt. Aller Reichthum der Phantasie und Natur ist dieser Substanz angeeignet, in welcher die subjective Freiheit wesentlich versenkt ist, und ihre Ehre nicht in sich selbst, sondern in diesem absoluten Gegenstande hat. Alle Momente des Staates,

auch das der Subjectivität, sind wohl da, aber noch unversöhnt mit der Substanz. Denn ausserhalb der Einen Macht, vor der nichts selbstständig sich gestalten kann, ist nichts vorhanden, als gräuliche Willkür, die ausser derselben ungedeihlich umherschweift. Wir finden daher, die wilden Schwärme aus dem Hochlande hervorbrechend, in die Länder einfallen, sie verwüsten, oder in ihrem Inneren sich einhausend die Wildheit aufgeben, überhaupt aber resultatlos in der Substanz verstäuben. Diese Bestimmung der Substantialität zerfällt überhaupt gleich, eben darum, weil sie den Gegensatz nicht in sich aufgenommen und überwunden hat, in zwei Momente. Auf der einen Seite sehen wir die Dauer, das
IX, 129—131. Stabile — Reiche gleichsam des Raumes, eine ungeschichtliche Geschichte, wie z. B. in China den auf das Familienverhältniss gegründeten Staat und eine väterliche Regierung, welche die Einrichtung des Ganzen durch ihre Vorsorge, Ermahnungen, Strafen oder mehr Züchtigungen zusammenhält — ein prosaisches Reich, weil der Gegensatz der Form, die Unendlichkeit und Idealität noch nicht aufgegangen ist. Auf der anderen Seite steht dieser räumlichen Dauer die Form der Zeit gegenüber. Die Staaten, ohne sich in sich oder im Princip zu verändern, sind in unendlicher Veränderung gegen einander, in unaufhaltsamem Conflicte, der ihnen schnellen Untergang bereitet. In dieses Gekehrtseyn nach aussen, den Streit und Kampf, tritt das Ahnden des individuellen Princips ein, aber noch selbst in bewusstloser, nur natürlicher Allgemeinheit — das Licht, welches noch nicht das Licht der persönlichen Seele ist.*) Auch diese Geschichte ist selbst noch überwiegend geschichtlos, denn sie ist nur die Wiederholung desselben majestätischen Untergangs. Das Neue, das durch Tapferkeit, Kraft und Edelmuth an die Stelle der bisherigen Pracht tritt, geht denselben Kreis des Verfalls und Untergangs durch. Dieser Untergang ist also kein wahrhafter, denn es wird durch alle diese rastlose Veränderung kein Fortschritt gemacht. Die Geschichte geht hiemit und zwar nur äusserlich d. h. ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, — nach Mittelasien überhaupt über. Wenn wir den Vergleich mit den Menschenaltern fortsetzen wollen, so wäre dies das Knabenalter, welches sich nicht mehr in der

---

*) Hierunter meint Hegel Persien.

Ruhe und dem Zuschauen des Kindes, sondern sich raufend und herumschlagend verhält.

In den orientalischen Religionen ist das Hauptverhältniss diess, dass die Eine Substanz als solche nur das Wahrhafte sey, und das Individuum keinen Werth in sich habe und nicht gewinnen könne, insofern es sich erhält gegen das Anundfürsichseyende; es könne vielmehr nur wahrhaften Werth haben durch die Ineinssetzung mit dieser Substanz, worin es dann aufhört, als Subject zu seyn, verschwindet ins Bewusstlose.*) XIII, 187.

Man kann sagen, dass ganze Nationen sich ihre Religion, ihre tiefsten Bedürfnisse nicht anders, als bauend oder doch vornemlich architectonisch, auszusprechen gewusst haben. Wesentlich jedoch wird diess nur im Orient der Fall seyn, und besonders tragen die Constructionen der älteren Baukunst Babyloniens, Indiens und Aegyptens, welche theils nur in Ruinen vorhanden sind, die allen Zeiten und Revolutionen zu trotzen vermochten, und die uns ebenso wegen des bloss Phantastischen als wegen des Ungeheuren und Massenhaften in Verwunderung und Staunen setzen, entweder vollständig diesen Charakter, oder sind zum grossen Theil aus demselben hervorgegangen. Es sind Werke, deren Erbauung das ganze Wirken und Leben der Nationen zu bestimmten Zeiten ausmacht.**) X², 274.

Zwar hat die Skulptur auch Stadien, auf welchen sie von der symbolischen d. h. asiatischen Kunstform ergriffen wird, wie in Aegypten z. B. Doch sind diess mehr nur historische Vorstufen, und keine Unterschiede, welche den eigentlichen Begriff der Skulptur seinem Wesen nach angingen.***) X³, 362.

*) Dieser Passus mag wohl bestimmt aufklären, worauf es bei der Beurtheilung der allerdings schwer zu fassenden orientalischen Welt ankommt.

**) Deshalb nennt Hegel die orientalische Architectur symbolisch oder selbstständig, weil der Mensch dort sich in ihr etwas vorstellig machen sollte, was nicht als solches in ihr lag.

***) Hegel spricht dem Orient die Skulptur ganz ab, obwohl er p. 460 in dem zweiten Theil der Aesthetik sagt: „wir haben auch von orientalischer Skulptur zu sprechen," und er auch der ägyptischen Skulptur, was wir später auch anführen werden, kurz Erwähnung thut. Sonst aber vindicirt er die Skulptur und mit Recht der klassischen Welt. Die neueren Entdeckungen der Skulptur in den Ghatsgebirgen, in Ninive u. s. w., wie vollendet namentlich die persische auch in mancher Beziehung ist, beweisen auch nur, dass von dem Wesen der

Besonders aber hat die orientalische Poësie Pracht und Fülle in Bildern und Vergleichungen, da ihr symbolischer Standpunct einerseits ein Umhersuchen nach Verwandtem nöthig macht, und bei der Allgemeinheit der Bedeutungen eine grosse Breite
X², 279. concreter ähnlicher Erscheinungen darbietet, andererseits bei der Erhabenheit des Anschauens darauf führt, die ganze bunte Mannigfaltigkeit des Glänzendsten und Herrlichsten zum Schmucke des Einen allein zu verwenden, der als das einzig zu Preisende für das Bewusstseyn dasteht.*)

Bei den Morgenländern ist einerseits die Dichtkunst überhaupt ursprünglicher, weil sie der substantiellen Weise der Anschauung und dem Aufgehen des einzelnen Bewusstseyns in das eine Ganze noch näher bleibt, so dass sich andrerseits, in Rücksicht auf die besondern Gattungen der Poesie, das Subject nicht zu der Selbstständigkeit des individuellen Charakters, der Zwecke und Collisionen herausarbeiten kann, welche für die echte
Xc, 398. Ausbildung der dramatischen Poesie schlechthin erforderlich ist. Das Wesentlichste, was wir deshalb hier antreffen, beschränkt sich ausser einer lieblichen, duftreichen und zierlichen oder zu dem einen unaussprechlichen Gott sich erhebenden Lyrik, auf Gedichte, welche zur epischen Gattung gerechnet werden müssen. Dessenungeachtet begegnen wir eigentlichen Epopöen nur bei den Indern und Persern, doch bei diesen nun auch in kolossalem Maassstabe.

Was die orientalische Lyrik näher anbetrifft, so unterscheidet sie sich von der abendländischen im Wesentlichsten dadurch, dass es der Orient, seinem allgemeinen Principe gemäss, weder zur individuellen Selbstständigkeit und Freiheit des Subjects, noch zu jener Verinnigung des Inhalts bringt, deren Unendlichkeit in sich die Tiefe des romantischen**) Gemüths ausmacht. Im Gegentheil zeigt sich das subjective Bewusstseyn seinem Inhalt nach

---

Skulptur der Orientale keine rechte Vorstellung hatte. Die konnte auch die Menschheit nicht haben, bevor das Wesen der menschlichen Natur dem menschlichen Bewusstseyn aufging, was erst in Griechenland geschah.

*) Die orientalische Welt ist jener Pantheismus, wo der Einzelne ganz in „das Eine und All" aufgeht und gar nicht zum Bewusstseyn seiner selbst kommt, ohne welches Bewusstseyn Freiheit nicht möglich ist.

**) Diess ist der Ausdruck zur Bezeichnung der christlichen Kunst.

auf der einen Seite in das Aeussere und Einzelne unmittelbar versunken, und spricht sich in dem Zustande und den Situationen dieser ungetrennten Einheit aus, andrerseits hebt es sich, ohne festen Halt in sich selber zu finden, gegen dasjenige auf, was ihm in der Natur und den Verhältnissen des menschlichen Daseyns als das Mächtige und Substantielle gilt, und zu dem es sich nun in diesem bald negativeren bald freiëren Verhältniss in seiner Vorstellung und Empfindung, ohne es erreichen zu können, heraufringt. — Der Form nach treffen wir deshalb hier weniger die poetische Aeusserung selbstständiger Vorstellungen über Gegenstände und Verhältnisse, als vielmehr das unmittelbare Schildern jener reflexionslosen Einlebung, wodurch sich nicht das Subject in seiner in sich zurückgenommenen Innerlichkeit, sondern in seinem Aufgehobenseyn gegen die Objecte und Situationen zu erkennen giebt. Nach dieser Seite hin erhält die orientalische Lyrik häufig, im Unterschiede besonders der romantischen, einen gleichsam objectiveren Ton. Denn oft genug spricht das Subject die Dinge und Verhältnisse nicht so aus, wie sie in ihm sind, sondern so, wie es in den Dingen ist, denen es nun häufig auch ein für sich selbstständig beseeltes Leben giebt; wie z. B. Hafis einmal ausruft:

O komm! die Nachtigall von dem Gemüth Hafisens
Kömmt auf den Duft der Rosen des Genusses wieder.

Andrerseits geht diese Lyrik in der Befreiung des Subjects von sich und aller Einzelheit und Particularität überhaupt zur ursprünglichen Expansion des Inneren fort, das sich nun aber leicht ins Grenzenlose verliert, und zu einem positiven Ausdruck dessen, was es sich zum Gegenstande macht, nicht hindurchdringen kann, weil dieser Inhalt selbst das ungestaltbare Substantielle ist. Im Ganzen hat deshalb in dieser letzteren Rücksicht die morgenländische Lyrik, besonders bei den Hebräern, Arabern und Persern, den Charakter hymnenartiger Erhebung. Alle Grösse, Macht und Herrlichkeit der Creatur häuft die subjective Phantasie verschwenderisch auf, um diesen Glanz demnach vor der unaussprechlich höheren Majestät Gottes verschwinden zu lassen, oder sie wird nicht müde, wenigstens alles Liebliche und Schöne zu einer köstlichen Schnur aneinander zu reihen, die sie als Opfergabe demjenigen darbringt, was dem Dichter, sey X c, 467—469.

es nun Sultan, Geliebte oder Schenke, einzig von Werth ist. Als nähere Form des Ausdrucks endlich ist hauptsächlich in dieser Sphäre der Poesie die Metapher, das Bild und das Gleichniss zu Hause. Denn theils kann sich das Subject, das in seinem eigenen Innern nicht frei für sich selber ist, nur in vergleichendem Einleben in Anderes und Aeusseres kundgeben; theils bleibt hier das Allgemeine und Substantielle abstract, ohne sich mit einer bestimmten Gestalt zu freier Individualität zusammenschmelzen zu lassen, so dass es nun auch seinerseits nur im Vergleich mit den besonderen Erscheinungen der Welt zur Anschauung gelangt, während diese endlich nur den Werth erhalten, zur annähernden Vergleichbarkeit mit dem Einen dienen zu können, das allein Bedeutung hat und des Ruhmes und Preises würdig ist. Diese Metaphern, Bilder und Gleichnisse aber, zu welchen das durchweg fast zur Anschauung heraustretende Innere sich aufschliesst, sind nicht die wirkliche Empfindung und Sache selbst, sondern ein nur subjectiv vom Dichter gemachter Ausdruck derselben. Was deshalb dem lyrischen Gemüthe hier an innerlich concreter Freiheit abgeht, das finden wir durch die Freiheit des Ausdrucks ersetzt, der sich von naiver Unbefangenheit in Bildern und Gleichnissreden ab, die vielseitigsten Mittelstufen hindurch, bis zur unglaublichsten Kühnheit und dem scharfsinnigsten Witz neuer und überraschender Combinationen fortentwickelt. Was zum Schluss die einzelnen Völker angeht, welche sich in der orientalischen Lyrik hervorgethan haben, so sind hier erstens die Chinesen, zweitens die Inder, drittens aber vor allen die Hebräer, Araber und Perser zu nennen.

Wie weit es die orientalische Poesie auch im Epos und in einigen Arten der Lyrik gebracht hat, so verbietet dennoch die ganze morgenländische Weltanschauung von Hause aus eine gemässe Ausbildung der dramatischen Kunst. Denn zum wahrhaft tragischen Handeln ist es nothwendig, dass bereits das Princip der individuellen Freiheit und Selbstständigkeit, oder wenigstens die Selbstbestimmung, für die eigene That und deren Folgen frei aus sich selbst einstehen zu wollen, erwacht sey, und in noch höherem Grade muss für das Hervortreten der Comödie das freie Recht der Subjectivität und deren selbst-

gewisse Herrschaft sich hervorgethan haben. Beides ist im Orient nicht der Fall, und besonders steht die grossartige Erhabenheit der muhamedanischen Poesie, obschon sich in ihr einerseits die individuelle Selbstständigkeit schon energischer geltend machen kann, dennoch jedem Versuche, sich dramatisch auszusprechen, durchaus fern, da andererseits die eine substantielle Macht sich jede erschaffene Creatur nur um so consequenter unterwirft, und ihr Loos in rücksichtslosem Wechsel entscheidet. Die Berechtigung eines besondern Inhalts der individuellen Handlung und der X c, 540—541.
sich in sich vertiefenden Subjectivität kann deshalb, wie es die dramatische Kunst erfordert, hier nicht auftreten, ja die Unterwerfung des Subjects unter den Willen Gottes bleibt grade im Muhamedanismus um so abstracter, je abstract allgemeiner die eine herrschende Macht ist, die über dem Ganzen steht, und keine Besonderheit letztlich aufkommen lässt. Wir finden deshalb dramatische Anfänge nur bei den Chinesen und Indern, doch auch hier, den wenigen Proben nach, die bis jetzt bekannt geworden sind, nicht als Durchführung eines freien individuellen Handelns, sondern mehr nur als Verlebendigung von Ereignissen und Empfindungen zu bestimmten Situationen, die in gegenwärtigem Verlauf vorübergeführt werden.

Wir sollen, indem wir von der orientalischen Philosophie sprechen, von der Philosophie sprechen; aber in dieser Rücksicht ist zu bemerken, dass das, was wir orientalische Philosophie nennen, weit mehr die religiöse Vorstellungsweise der Orientalen ist, — eine religiöse Weltanschauung, der es sehr nahe liegt, für Philosophie genommen zu werden. Im Orient sind die religiösen Vorstellungen nicht individualisirt, sondern sie haben den Charakter allgemeiner Vorstellungen, die daher als philosophische Vorstellungen, XIII, 135—137.
philosophische Gedanken erscheinen. Zwar haben sie auch individuelle Gestalten, wie Brahma, Wischnu, Schiva; aber die Individualität ist nur oberflächlich, und so sehr, dass, wenn man glaubt, man habe es mit menschlichen Gestalten zu thun, sich diess sogleich wieder verliert und ins Maasslose erweitert. Diess ist der Hauptgrund, weshalb die orientalischen Vorstellungen uns gleich als philosophische Gedanken erscheinen. Wie wir bei den Griechen von einem Uranos, Kronos — der Zeit, aber auch schon individualisirt — hören; so finden wir bei den Persern

Zervane Akerene, aber es ist unbegrenzte Zeit. Wir finden Ormuzd und Ahriman als ganz allgemeine Wesen, Vorstellungen; sie erscheinen als allgemeine Principe, die so Verwandtschaft mit der Philosophie zu haben scheinen, oder selbst als Philosopheme erscheinen.*)

XIII, 117. Das Orientalische ist aus der Geschichte der Philosophie auszuschliessen.

A.

China.

Mit China und den Mongolen, dem Reiche theokratischer Herrschaft, beginnt die Geschichte. Beide haben das Patriarchalische zu ihrem Princip, und zwar auf die Weise, dass es in *China* zu einem organisirten Systeme weltlichen Staatslebens entwickelt ist, während es bei den Mongolen sich in die Einfachheit eines geistigen religiösen Reichs zusammennimmt. In China ist der Monarch Chef als Patriarch: die Staatsgesetze sind theils rechtliche, theils moralische, so dass das innerliche Gesetz, das Wissen des Subjects vom Inhalte seines Wollens, als seiner eigenen Innerlichkeit, selbst als ein äusserliches Rechtsgebot vorhanden
IX, 137—138. ist. Die Sphäre der Innerlichkeit kommt daher hier nicht zur Reife, da die moralischen Gesetze wie Staatsgesetze behandelt werden, und das Rechtliche seinerseits den Schein des Moralischen erhält. Alles, was wir Subjectivität nennen, ist in dem Staatsoberhaupt zusammengenommen, der, was er bestimmt, zum Besten, Heil und Frommen des Ganzen thut. Diesem weltlichen Reiche steht nun als geistliches das mongolische gegenüber, dessen Oberhaupt der Lama ist, der als Gott verehrt wird. In diesem Reiche des Geistigen kommt es zu keinem weltlichen Staatsleben.

Mit dem Reiche China hat die Geschichte zu beginnen, denn es ist das älteste, so weit die Geschichte Nachricht giebt, und zwar ist sein Princip von solcher Substantialität, dass es zugleich

---

*) Hegel leugnet also, dass es im Orient eine eigentliche Philosophie gegeben habe. Die Philosophie beginnt erst in Griechenland.

das älteste und das neueste für dieses Reich ist. Früh schon sehen wir China zu dem Zustande heranwachsen, in welchem es sich heute befindet, denn da der Gegensatz vom objectiven Seyn und subjectiver Daranbewegung noch fehlt, so ist jede Veränderlichkeit ausgeschlossen, und das Statarische, das ewig wieder erscheint, ersetzt das, was wir das Geschichtliche nennen würden. China und Indien liegen gleichsam noch ausser der Weltgeschichte, als die Voraussetzung der Momente, deren Zusammenschliessung erst ihr lebendiger Fortgang wird. Die Einheit von Substantialität und subjectiver Freiheit ist so ohne Unterschied und Gegensatz beider Seiten, dass eben dadurch die Substanz nicht vermag zur Reflexion in sich, zur Subjectivität zu gelangen. Das Substantielle, das als Sittliches erscheint, herrscht somit nicht als Gesinnung des Subjects, sondern als Despotie des Oberhauptes. — Kein Volk hat eine so bestimmt zusammenhängende Zahl von Geschichtsschreibern, wie das chinesische. Auch andere asiatische Völker haben uralte Traditionen, aber keine Geschichte. Die Veda's der Inder sind eine solche nicht; die Ueberlieferungen der Araber sind uralt, aber sie beruhen nicht auf einem Staat und seiner Entwickelung. Dieser besteht aber in China und hat sich hier eigenthümlich hergestellt. Die chinesische Tradition steigt bis auf 3000 Jahre vor Christi Geburt hinauf; und der Schu-king, das Grundbuch derselben, welches mit der Regierung des Yao beginnt, setzt diese 2357 Jahre vor Christi Geburt. Beiläufig mag hier bemerkt werden, dass auch die anderen asiatischen Reiche in der Zeitrechnung weit hinauf führen. Nach der Berechnung eines Engländers geht die ägyptische Geschichte z. B. bis auf 2207 Jahre vor Christus, die assyrische bis auf 2221, die indische bis auf 2204 hinauf. Also bis auf ungefähr 2300 Jahre vor Christi Geburt steigen die Sagen in Ansehung der Hauptreiche des Orients. Wenn wir dies mit der Geschichte des alten Testaments vergleichen, so sind, nach der gewöhnlichen Annahme, von der noachischen Sündfluth bis auf Christus 2400 Jahre verflossen. Johannes von Müller hat aber gegen diese Zahl bedeutende Einwendungen gemacht. Er setzt die Sündfluth in das Jahr 3473 vor Christus, also ungefähr um 1000 Jahre früher, indem er sich dabei nach der alexandrinischen Uebersetzung der mosaischen Bücher richtet. Ich be-

merke diess nur darum, dass, wenn wir Daten von höherem Alter als 2400 Jahre vor Chr. begegnen und doch nichts von der Fluth hören, uns das in Bezug auf die Chronologie nicht weiter geniren darf. Die Chinesen haben Ur- und Grundbücher, aus denen ihre Geschichte, ihre Verfassung und Religion erkannt werden kann. Die Veda's, die mosaischen Urkunden sind ähnliche Bücher; wie auch die homerischen Gesänge. Bei den Chinesen führen diese Bücher den Namen der King's und machen die Grundlage aller ihrer Studien aus. Der Schu-king enthält die Geschichte, handelt von der Regierung der alten Könige, und giebt die Befehle, die von diesem oder jenem Könige ausgegangen sind. Der Y-king besteht aus Figuren, die man als Grundlagen der chinesischen Schrift angesehen hat, sowie man auch dieses Buch als Grundlage der chinesischen Meditation betrachtet. Denn es fängt mit den Abstractionen der Einheit und Zweiheit an, und handelt dann von concreten Existenzen solcher abstracten Gedankenformen. Der Schi-king endlich ist das Buch der ältesten Lieder der verschiedensten Art. Alle hohen Beamten hatten früher den Auftrag, bei dem Jahresfeste alle in ihrer Provinz im Jahre gemachten Gedichte mitzubringen. Der Kaiser inmitten seines Tribunals war der Richter dieser Gedichte, und die für gut erkannten erhielten öffentliche Sanction. Ausser diesen drei Grundbüchern, die besonders verehrt und studirt werden, giebt es noch zwei andere, weniger wichtige, nemlich den Li-ki (auch Li-king), welcher die Gebräuche und das Ceremonial gegen den Kaiser und die Beamten enthält, mit einem Anhang Yo-king, welcher von der Musik handelt, und den Tschun-tsin, die Chronik des Reiches Lu, wo Confucius auftrat. Diese Bücher sind die Grundlage der Geschichte, der Sitten und der Gesetze Chinas. — Dieses Reich hat schon früh die Aufmerksamkeit der Europäer auf sich gezogen, wenn gleich nur unbestimmte Sagen davon vorhanden waren. Man bewunderte es immer als ein Land, das aus sich selbst entstanden, gar keinen Zusammenhang mit dem Auslande zu haben schien. — Im dreizehnten Jahrhunderte ergründete es ein Venetianer (Marco Polo) zum ersten Male, allein man hielt seine Aussagen für fabelhaft. Späterhin fand sich Alles, was er über seine Ausdehnung und Grösse ausgesagt hatte, vollkommen bestätigt. Nach der geringsten Annahme nemlich würde

China 150 Millionen Menschen enthalten; nach einer andern 200, und nach der höchsten sogar 300 Millionen. Vom hohen Norden erstreckt es sich gegen Süden bis nach Indien, im Osten wird es durch das grosse Weltmeer begränzt, und gegen Westen verbreitet es sich nach Persien nach dem caspischen Meere zu. Das eigentliche China ist übervölkert. An den beiden Strömen Hoang-Ho und Yang-Tse-Kiang halten sich mehrere Millionen Menschen auf, die auf Flössen, ganz nach ihrer Bequemlichkeit eingerichtet, leben. Die Bevölkerung, die durchaus organisirte und bis in die kleinsten Details hineingearbeitete Staatsverwaltung hat die Europäer in Erstaunen gesetzt, und hauptsächlich verwunderte die Genauigkeit, mit der die Geschichtswerke ausgeführt waren. In China gehören nemlich die Geschichtsschreiber zu den höchsten Beamten. Zwei sich beständig in der Umgebung des Kaisers befindende Minister haben den Auftrag, alles, was der Kaiser thut, befiehlt und spricht, auf Zettel zu schreiben, die dann von den Geschichtsschreibern verarbeitet und benutzt werden. Wir können uns freilich in die Einzelheiten dieser Geschichte weiter nicht einlassen, die, da sie selbst nichts entwickelt, uns in unserer Entwickelung hemmen würde. Sie geht in die ganz alten Zeiten hinauf, wo als Culturspender Fohi genannt wird, der zuerst eine Civilisation über China verbreitete. Er soll im 29sten Jahrhundert vor Christus gelebt haben, also vor der Zeit, in welcher der Schu-king anfängt; aber das Mythische und Vorgeschichtliche wird von den chinesischen Geschichtsschreibern ganz wie etwas Geschichtliches behandelt. Der erste Boden der chinesischen Geschichte ist der nordwestliche Winkel, das eigentliche China, gegen den Punct hin, wo der Ho-ang-Ho von dem Gebirge herunterkommt; denn erst späterhin erweiterte sich das chinesische Reich gegen Süden, nach dem Yang-Tse-Kiang zu. Die Erzählung beginnt mit dem Zustande, wo die Menschen in der Wildheit, das heisst in den Wäldern gelebt, sich von den Früchten der Erde genährt und mit den Fellen wilder Thiere bekleidet haben. Keine Kenntniss von bestimmten Gesetzen war unter ihnen. Dem Fohi (wohl zu unterscheiden von Fo, dem Stifter einer neuen Religion) wird es zugeschrieben, dass er die Menschen gelehrt habe, sich Hütten zu bauen und Wohnungen zu machen; er habe ihre Aufmerksamkeit auf den Wechsel und die

IX, 141—146.

Wiederkehr der Jahreszeiten gelenkt, Tausch und Handel eingeführt, das Ehegesetz begründet; er habe gelehrt, dass die Vernunft vom Himmel komme, und Unterricht in der Seidenzucht, im Brückenbau und in dem Gebrauch von Lastthieren ertheilt. Ueber alle diese Anfänge lassen sich die chinesischen Geschichtsschreiber sehr weitläufig aus. Die weitere Geschichte ist dann die Ausbreitung der entstandenen Gesittung nach Süden zu, und das Beginnen eines Staates und einer Regierung. Das grosse Reich, das sich so nach und nach gebildet hatte, zerfiel bald in mehrere Provinzen, die lange Kriege miteinander führten, und sich dann wieder zu einem Ganzen vereinigten. Die Dynastien haben in China oft gewechselt, und die jetzt herrschende wird in der Regel als die zweiundzwanzigste bezeichnet. Im Zusammenhang mit dem Auf- und Abgehen dieser Herrschergeschlechter wechselten auch die verschiedenen Hauptstädte, die sich in diesem Reiche finden. Lange Zeit war Nanking die Hauptstadt, jetzt ist es Peking, früher waren es noch andere Städte. Viele Kriege hat China mit den Tartaren führen müssen, die weit ins Land eindrangen. Den Einfällen der nördlichen Nomaden wurde die von Schi-Hoang-ti erbaute lange Mauer entgegengesetzt, welche immer als Wunderwerk betrachtet worden ist. Dieser Fürst hat das ganze Reich in 36 Provinzen getheilt, und ist auch dadurch besonders merkwürdig, dass er die alte Literatur und namentlich die Geschichtsbücher und die geschichtlichen Bestrebungen überhaupt verfolgte. Es geschah dieses in der Absicht, die eigene Dynastie zu befestigen, durch die Vernichtung des Andenkens der früheren. Nachdem die Geschichtsbücher zusammengehäuft und verbrannt waren, flüchteten sich mehrere hundert Gelehrte auf die Berge, um das, was ihnen an Werken noch übrig blieb, zu erhalten. Jeder von ihnen, der aufgegriffen wurde, hatte ein gleiches Schicksal wie die Bücher. Dieses Bücherverbrennen ist ein sehr wichtiger Umstand, denn trotz demselben haben sich die eigentlichen canonischen Bücher dennoch erhalten, wie dies überall der Fall ist. Die Verbindung Chinas mit dem Abendlande fällt ungefähr in das Jahr 64 nach Christi Geburt. Damals sandte, so heisst es, ein chinesischer Kaiser Gesandte ab, die Weisen des Abendlandes zu besuchen. Zwanzig Jahre später soll ein chinesischer General bis Judäa vorgedrungen seyn; im Anfange

des achten Jahrhunderts nach Christi Geburt seyen die ersten Christen nach China gekommen, wovon spätere Ankömmlinge noch Spuren und Denkmale gefunden haben wollen. Ein im Norden Chinas bestehendes tatarisches Königreich Lyau-tong sey mit Hülfe der westlichen Tataren um 1100 von den Chinesen zerstört und überwunden worden, was jedoch eben diesen Tartaren die Gelegenheit gab, festen Fuss in China zu fassen. Auf gleiche Weise habe man den Mandschu's Wohnsitze eingeräumt, mit denen man im sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert in Kriege gerieth, in Folge welcher sich die jetzige Dynastie des Thrones bemächtigte. Eine weitere Veränderung hat jedoch diese neue Herrscherfamilie, so wenig als die frühere Eroberung der Mongolen im Jahre 1281 im Lande nicht hervorgebracht. Die Mandschu's, die in China leben, müssen sich genau in die chinesischen Gesetze und Wissenschaften einstudiren.

In China haben keine selbstständigen Classen oder Stände wie in Indien, Interessen für sich zu beschützen; denn Alles wird von oben her geleitet und beaufsichtigt. Alle Ver- IX, 156—
hältnisse sind durch rechtliche Normen fest befohlen; die 157.
freie Empfindung, der moralische Standpunct überhaupt ist dadurch gründlich getilgt.

Auf der sittlichen Verbindung der Familie allein beruht der chinesische Staat, und die objective Familienpietät ist es, welche ihn bezeichnet. Die Chinesen wissen sich als zu ihrer Familie gehörig und zugleich als Söhne des Staats. In der Familie selbst sind sie keine Personen, denn die substantielle Einheit, in IX, 147—
welcher sie sich darin befinden, ist die Einheit des Bluts und 148.
der Natürlichkeit. Im Staate sind sie es ebenso wenig; denn es ist darin das patriarchalische Verhältniss vorherrschend, und die Regierung beruht auf der Ausübung der väterlichen Vorsorge des Kaisers, der Alles in Ordnung hält.

Als hochgeehrte und unwandelbare Grundverhältnisse werden im Schu-king (dem Grundbuch der chinesischen Tradition) fünf Pflichten angegeben: 1) die des Kaisers und des Volkes gegen IX, 148.
einander, 2) des Vaters und der Kinder, 3) des älteren und des jüngeren Bruders, 4) des Mannes und der Frau, 5) des Freundes gegen den Freund.

Fünf Grundbestimmungen finden sich für das Thun des Menschen in seinem Verhalten zu Anderen. Die erste und höchste ist das Verhalten der Kinder zu den Eltern, die zweite die Ver-
XI, 329. ehrung der verstorbenen Voreltern und der Todten, die dritte der Gehorsam gegen den Kaiser, die vierte das Verhalten der Geschwister zu einander, die fünfte das Verhalten gegen andere Menschen.

Die höchste Ehrfurcht muss dem Kaiser erwiesen werden. Durch sein Verhältniss ist er persönlich zu regieren genöthigt und muss selbst die Gesetze und Angelegenheiten des Reiches kennen und leiten, wenn auch die Tribunale die Geschäfte erleichtern. Trotzdem hat seine blosse Willkür wenig Spielraum, denn Alles geschieht auf Grund alter Reichsmaximen, und seine fortwährend zügelnde Aufsicht ist nicht minder nothwendig. Die kaiserlichen Prinzen werden daher aufs strengste erzogen, ihr Körper wird abgehärtet, und die Wissenschaften sind von früh auf ihre Beschäftigung. Unter der Aufsicht des Kaisers wird ihre Erziehung geleitet und früh wird ihnen gezeigt, dass der Kaiser das Haupt des Reiches sey und in Allem auch als der Erste und Beste erscheinen müsse. Jährlich werden die Prinzen geprüft und darüber eine weitläufige Declaration an das ganze Reich erlassen, welches den ungemeinsten Antheil an diesen Angelegenheiten nimmt. So ist China dazu gekommen, die grössten und besten Regenten zu erhalten, auf welche der Ausdruck: salomonische Weisheit anwendbar wäre; und besonders die jetzige Mandschudynastie hat sich durch Geist und körperliche Geschicklichkeit ausgezeichnet.
IX, 151— Alle Ideale vom Fürsten und von Fürstenerziehung, dergleichen
152. seit dem Télemaque von Fénélon so vielfach aufgestellt worden, haben hier ihre Stelle. In Europa kann's keine Salomo's geben. Hier aber ist der Boden und die Nothwendigkeit von solchen Regierungen, insofern als die Gerechtigkeit, der Wohlstand, die Sicherheit des Ganzen auf dem Einen Impuls des obersten Gliedes der ganzen Kette der Hierarchie beruht. Das Benehmen des Kaisers wird uns als höchst einfach, natürlich, edel und verständig geschildert; ohne stummen Stolz, Widrigkeit der Aeusserungen und Vornehmthun lebt er im Bewusstseyn seiner Würde und in der Ausübung seiner Pflichten, wozu er von Jugend auf ist angehalten worden. Ausser dem Kaiser giebt es eigentlich keinen

ausgezeichneten Stand, keinen Adel bei den Chinesen. Nur die Prinzen vom Hause und die Söhne der Minister haben einigen Vorrang, mehr durch ihre Stellung als durch ihre Geburt. Sonst gelten Alle gleich und nur diejenigen haben Antheil an der Verwaltung, die die Geschicklichkeit dazu besitzen. Die Würden werden so von den wissenschaftlich Gebildetsten bekleidet. Daher ist oft der chinesische Staat als ein Ideal aufgestellt worden, das uns sogar zum Muster dienen sollte.

In einer sorgfältigen Erziehung wird der Thronfolger mit XI, 330.
allen Wissenschaften und den Gesetzen bekannt gemacht.

Die Familiengrundlage ist auch die Grundlage der Verfassung, wenn man von einer solchen sprechen will. Denn obschon der Kaiser das Recht eines Monarchen hat, der an der Spitze eines Staatsganzen steht, so übt er es doch in der Weise eines Vaters über seine Kinder aus. Er ist Patriarch, und auf ihn gehäuft ist Alles, was im Staate auf Ehrfurcht Anspruch machen kann. Denn der Kaiser ist ebenso Chef der Religion und der
Wissenschaft. Diese väterliche Fürsorge des Kaisers und der IX, 150—
Geist seiner Unterthanen als Kinder, die aus dem moralischen 151.
Familienkreise nicht heraustreten und keine selbstständige und bürgerliche Freiheit für sich gewinnen können, macht das Ganze zu einem Reiche, Regierung und Benehmen, das zugleich moralisch und schlechthin prosaisch ist, d. h. verständig ohne freie Vernunft und Phantasie.

Von einer Verfassung kann in China nicht gesprochen werden, denn darunter wäre zu verstehen, dass Individuen und Corporationen selbstständige Rechte hätten, theils in Beziehung auf ihre besonderen Interessen, theils in Beziehung auf den ganzen Staat. Im chinesischen Reiche sind aber die besonderen Interessen nicht für sich berechtigt und die Regierung geht lediglich vom Kaiser aus, der sie als eine Hierarchie von Beamten und Mandarinen bethätigt. Die Beamten werden auf den Schulen gebildet; es sind Elementarschulen für die Erlangung von Elementarkenntnissen eingerichtet. Anstalten für die höhere Bildung, wie bei uns die Universitäten, sind wohl nicht vorhanden. Die, welche zu hohen Staatsämtern gelangen wollen, müssen mehrere Prüfungen bestehen, in der Regel drei. Zum dritten und letzten Examen, bei dem der Kaiser selbst gegenwärtig ist, kann nur

zugelassen werden, wer das erste und zweite gut bestanden hat, und die Belohnung, wenn man dasselbe glücklich absolvirt hat, ist die sofortige Zulassung in das höchste Reichscollegium.*) Die Wissenschaften, deren Kenntniss besonders verlangt wird, sind die Reichsgeschichte, die Rechtswissenschaft, und die Kenntniss der Sitten und Gebräuche, sowie der Organisation und der Administration. Ausserdem sollen die Mandarinen das Talent der Dichtkunst in äusserster Feinheit besitzen. Man kann dies besonders aus dem von Abel Remüsat übersetzten Romane Ju-kiao-li, die beiden Cousinen, ersehen; es wird hier ein junger Mensch vorgeführt, der seine Studien absolvirt hat, und sich nun anstrengt, um zu hohen Würden zu gelangen. Auch die Offiziere in der Armee müssen Kenntnisse besitzen; auch sie werden geprüft; aber die Civilbeamten stehen in weit höherem Ansehen. Die Beamten sind in acht Classen eingetheilt. Die ersten sind
IX, 152—156. die um den Kaiser stehenden, dann folgen die Vicekönige, und so weiter. Das Reichscollegium ist die oberste Behörde, es besteht aus den gelehrtesten und geistreichsten Männern. Daraus werden die Präsidenten der anderen Collegia gewählt. In den Regierungsangelegenheiten herrscht die grösste Oeffentlichkeit, die Beamten berichten an das Reichscollegium und dieses legt dem Kaiser die Sache vor, dessen Entscheidung alsdann in der Hofzeitung bekannt gemacht wird. Oft klagt sich auch der Kaiser selbst wegen der Fehler an, die er begangen hat; und wenn seine Prinzen schlecht im Examen bestanden haben, so tadelt er sie laut. In jedem Ministerium und in den verschiedenen Theilen des Reichs ist ein Censor Ko-tao, der an den Kaiser über Alles Bericht erstatten muss; diese Censoren werden nicht abgesetzt und sind sehr gefürchtet. Das Ganze der Verwaltung in China ist also mit einem Netz von Beamten überspannt. Alles ist auf's genaueste angeordnet. Aus allem diesen erhellt, dass der Kaiser der Mittelpunkt ist, um den sich Alles dreht und zu dem Alles zurückkehrt. Die ganze Hierarchie der Verwaltung ist mehr oder weniger nach einer Routine thätig, die im ruhigen Zustande eine bequeme Gewohnheit wird. Es ist keine andere rechtliche Macht oder Ord-

*) China hat das ausgebildetste Examenwesen, obwohl einige moderne europäische Staaten hierin mit China stark wetteifern.

nung vorhanden, als diese von oben spannende und beaufsichtigende Macht des Kaisers. Es ist nicht das eigene Gewissen, die eigene Ehre, welche die Beamten zur Rechenschaft anhielte, sondern das äusserliche Gebot und die strenge Aufrechthaltung desselben. Durch das Princip der patriarchalischen Regierung sind die Unterthanen für unmündig erklärt. Keine selbstständigen Classen oder Stände haben für sich Interessen zu beschützen, denn Alles wird von obenher geleitet und beaufsichtigt. Alle Verhältnisse sind durch rechtliche Normen fest befohlen, die freie Empfindung, der moralische Standpunct überhaupt ist dadurch gründlich getilgt.

Wie die Familienglieder in ihren Empfindungen zu einander zu stehen haben, ist förmlich durch Gesetze bestimmt, und IX, 156. die Uebertretung zieht zum Theil schwere Strafen nach sich.

Die Pflichten der Familie gelten schlechthin und es wird gesetzlich auf dieselben gehalten. Der Sohn darf den Vater nicht anreden, wenn er in den Saal tritt; er muss sich an der Seite der Thüre gleichsam eindrücken, und kann die Stube nicht ohne Erlaubniss des Vaters verlassen. Wenn der Vater stirbt, so muss der Sohn drei Jahre lang trauern, ohne Fleischspeise und Wein zu sich zu nehmen. Die Geschäfte, denen er sich widmete, selbst die Staatsgeschäfte stocken; denn er muss sich von denselben entfernen. Der eben zur Regierung kommende Kaiser selbst widmet sich während dieser Zeit seinen Regierungsarbeiten nicht. Keine Heirath darf während der Trauerzeit in der Familie geschlossen werden. Erst das funfzigste Lebensjahr befreit von der überaus grossen Strenge der Trauer, damit der Leidtragende nicht mager werde; das sechzigste mildert sie noch mehr, und das siebenzigste beschränkt sie gänzlich auf die Farbe der Kleider. Die Mutter wird ebensosehr wie der Vater verehrt. Als Lord Macartney*) den Kaiser sah, war dieser achtundsechzig Jahre alt (sechzig Jahre ist bei den Chinesen eine feste runde Zahl, wie bei

*) Lord Macartney machte in den Jahren 1792—1794 auf Befehl des Königs Georg's III. eine Gesandtschaftsreise nach China und diese Reise gab der Secretair der Gesandtschaft Georg Staunton heraus. Sie ist 1798 ins Deutsche übersetzt, und eine der lehrreichsten Schriften über die Zustände Chinas. Nach unserer Ausgabe war der Kaiser 83 Jahre alt, als Macartney bei ihm Audienz hatte.

uns hundert); dessenungeachtet besuchte er seine Mutter alle Morgen zu Fuss, um ihr seine Ehrfurcht zu beweisen. Die Neujahrsgratulationen finden sogar bei der Mutter des Kaisers statt; und der Kaiser kann die Huldigungen der Grossen des Hofs erst empfangen, nachdem er die seinigen seiner Mutter gebracht. Die
IX, 148—149. Mutter bleibt stets die erste und beständige Rathgeberin des Kaisers und Alles, was die Familie betrifft, wird in ihrem Namen bekannt gemacht. Die Verdienste des Sohnes werden nicht diesem, sondern dem Vater zugerechnet. Als ein Premierminister einst den Kaiser bat, seinem verstorbenen Vater Ehrentitel zu geben, so liess der Kaiser eine Urkunde ausstellen, worin es hiess: „Eine Hungersnoth verwüstete das Reich: Dein Vater gab Reis den Bedürftigen. Welche Wohlthätigkeit! Das Reich war am Rande des Verderbens: Dein Vater vertheidigte es mit Gefahr seines Lebens. Welche Treue! Die Verwaltung des Reichs war Deinem Vater vertraut: er machte vortreffliche Gesetze, er hielt Friede und Eintracht mit den benachbarten Fürsten und behauptete die Rechte meiner Krone. Welche Weisheit! Also der Ehrentitel, den ich verleihe, ist: Wohlthätig, treu und weise." Der Sohn hatte alles das gethan, was hier dem Vater zugeschrieben wird. Auf diese Weise gelangen die Voreltern (umgekehrt wie bei uns) durch ihre Nachkommen zu Ehrentiteln. Dafür ist aber auch jeder Familienvater für die Vergehen seiner Descendenten verantwortlich; es giebt Pflichten von unten nach oben, aber keine eigentlich von oben nach unten.

Ein Hauptbestreben der Chinesen ist es, Kinder zu haben, die ihnen die Ehre des Begräbnisses erweisen können, das Gedächtniss nach dem Tode ehren und das Grab schmücken. Wenn auch ein Chinese mehrere Frauen haben darf, so ist doch nur Eine die Hausfrau, und die Kinder der Nebenfrauen haben diese durchaus als Mutter zu ehren. In dem Falle, dass ein Chinese von allen seinen Frauen keine Kinder erzielte, würde er zur Adoption schreiten können, eben wegen der Ehre nach dem Tode. Denn es ist eine unerlässliche Bedingung, dass das Grab der Eltern jährlich besucht werde. Hier werden alljährlich die Wehklagen erneut, und Manche, um ihrem Schmerz vollen Lauf zu lassen, verweilen bisweilen ein bis zwei Monate daselbst. Der Leichnam des eben verstorbenen Vaters wird oft drei bis vier

Monate im Hause behalten, und während dieser Zeit darf keiner sich auf einen Stuhl setzen und im Bette schlafen. Jede Familie IX, 150. in China hat einen Saal der Vorfahren, wo sich alle Mitglieder derselben alle Jahre versammeln; daselbst sind die Bildnisse derer aufgestellt, die hohe Würden bekleidet haben, und die Namen der Männer und Frauen, welche weniger wichtig für die Familie waren, sind auf Täfelchen geschrieben; die ganze Familie speist dann zusammen, und die Aermeren werden von den Reicheren bewirthet. Man erzählt, dass als ein Mandarin, der Christ geworden war, seine Voreltern auf diese Weise zu ehren aufgehört hatte, er sich grossen Verfolgungen von Seiten seiner Familie aussetzte. Ebenso genau, wie die Verhältnisse zwischen dem Vater und den Kindern, sind auch die zwischen dem älteren Bruder und den jüngeren Brüdern bestimmt. Die ersteren haben, obgleich in niederem Grade, doch Ansprüche auf Verehrung.

Das zweite hier zu berücksichtigende Moment ist die Aeusserlichkeit des Familienverhältnisses, welches fast Sclaverei wird. Jeder kann sich und seine Kinder verkaufen, jeder Chinese kauft seine Frau. Nur die erste Frau ist eine Freie, die Concubinen IX, 156—157. dagegen sind Sclavinnen und können, wie die Kinder, wie jede andere Sache bei der Confiscation in Beschlag genommen werden.

Ein drittes Moment ist, dass die Strafen meist körperliche Züchtigungen sind. Bei uns wäre dies entehrend, aber nicht so in China, wo das Gefühl der Ehre noch nicht ist. Eine Tracht Schläge ist am leichtesten verschmerzt und doch das Härteste für den Mann von Ehre, der nicht für einen sinnlich Berührbaren gehalten werden will, sondern andere Seiten feinerer Empfindlichkeit hat. Die Chinesen aber kennen die Subjectivität der Ehre nicht; sie unterliegen mehr der Zucht als der Strafe, wie bei uns die Kinder: denn Zucht geht auf Besserung, Strafe involvirt eine eigentliche Imputabilität. Bei der Züchtigung ist der Abhaltungsgrund nur Furcht vor der Strafe, nicht die Innerlichkeit des Unrechts, denn es ist hier IX, 157. noch nicht die Reflection über die Natur der Handlung selbst vorauszusetzen. Bei den Chinesen nun werden alle Vergehen, sowohl die in der Familie, als die im Staate auf äusserliche Weise bestraft. Die Söhne, die es gegen den Vater oder die Mutter, die jüngeren Brüder, die es gegen die älteren an Ehrerbietung

fehlen lassen, bekommen Stockprügel, und wenn sich ein Sohn beschweren wollte, dass ihm von seinem Vater, oder ein jüngerer Bruder, dass ihm von seinem ältern Unrecht widerfahren sei, so erhält er hundert Bambushiebe und wird auf drei Jahre verbannt, wenn das Recht auf seiner Seite ist; hat er aber Unrecht, so wird er strangulirt. Würde ein Sohn die Hand gegen seinen Vater erheben, so ist er dazu verurtheilt, dass ihm das Fleisch mit glühenden Zangen vom Leibe gerissen wird.

Indem keine Ehre vorhanden ist, und keiner ein besonderes Recht vor dem Anderen hat, so wird das Bewusstseyn der Erniedrigung vorherrschend, das selbst leicht in ein Bewusstseyn der Verworfenheit übergeht. Mit dieser Verworfenheit hängt die
IX, 160. grosse Immoralität der Chinesen zusammen; sie sind dafür bekannt, zu betrügen, wo sie nur irgend können, der Freund betrügt den Freund, und keiner nimmt es dem Anderen übel, wenn etwa der Betrug nicht gelang, oder zu seiner Kenntniss kommt. Sie verfahren dabei auf eine listige und abgefeimte Weise, so dass sich die Europäer im Verkehr mit ihnen gewaltig in Acht zu nehmen haben.*)

In China ist das Individuum auch in der Religion abhängig, und zwar von Naturwesen, von welchen das höchste der Himmel ist. Der Kaiser ist, wie das Staatsoberhaupt, so auch Chef der Religion. Der Kaiser, als die Spitze, als die Macht, nähert sich allein dem Himmel, nicht die Individuen als solche. Der Himmel hat nur die Bedeutung der Natur. Es liegt
IX, 160—163. XI, 273. in der chinesischen Religion insofern noch das Moment der Zauberei, als das Benehmen der Menschen das absolut Determinirende ist. Verhält sich der Kaiser gut, so kann es nicht anders als gut gehen, der Himmel muss Gutes geschehen lassen. Eine zweite Seite dieser Religion ist, dass, wenn im Kaiser die allgemeine Seite des Verhältnisses zum Himmel liegt, derselbe auch die besondere Beziehung ganz in seinen Händen hat. Dies ist die particulare Wohlfahrt der Individuen und Provinzen. Diese haben Genien (Chen), welche dem Kaiser unterworfen sind, der nur die allgemeine Macht des Himmels verehrt, während die ein-

*) Die europäischen Seeleute, welche auf China reisen, sagen „10 Juden auf 1 Chinesen“.

zelnen Grossen des Naturreichs seinen Gesetzen folgen. So wird er also auch zugleich der eigentliche Gesetzgeber für den Himmel. Alle diese Geister stehen unter dem Kaiser. Geschieht ein Unglück, so wird der Genius wie ein Mandarin abgesetzt.

Mit dieser Religion ist keine eigentliche Moralität, keine immanente Vernünftigkeit verbunden, wodurch der Mensch Werth, Würde in sich und Schutz gegen das Aeusserliche hätte. Alles, XI, 138.
was eine Beziehung auf ihn hat, ist eine Macht für ihn, weil er in seiner Vernünftigkeit, Sittlichkeit keine Macht hat. Daraus folgt diese unbestimmbare Abhängigkeit von allem Aeusserlichen, dieser höchste, zufälligste Aberglaube. — Die Chinesen sind in ewiger Furcht und Angst vor Allem, weil alles Aeusserliche eine Bedeutung, Macht für sie ist, das Gewalt gegen sie brauchen kann. Besonders ist die Wahrsagerei dort zu Hause: in jedem Ort sind eine Menge Menschen, die sich mit Prophezeihen abgeben. Die rechte Stelle zu finden für ihr Grab — damit haben sie es ihr ganzes Leben zu thun. Wenn beim Bau eines Hauses ein anderer das ihrige flankirt, die Fronte einen Winkel gegen dasselbe hat, so werden alle möglichen Ceremonien vorgenommen und die besondern Mächte durch Geschenke günstig gemacht. Das Individuum ist ohne alle eigene Entscheidung und ohne subjective Freiheit.

Mit diesem Mangel eigenthümlicher Innerlichkeit hängt auch die Bildung der chinesischen Wissenschaft zusammen. Wenn wir von den chinesischen Wissenschaften sprechen, so tritt uns ein grosser Ruf hinsichtlich der Ausbildung und des Alterthums derselben entgegen. Treten wir näher, so sehen wir, dass die Wissenschaften in sehr grosser Verehrung und zwar öffentlicher von der Regierung ausgehender Hochschätzung und Beförderung stehen. Der Kaiser selbst steht an der Spitze der Literatur. Ein eigenes Collegium redigirt die Decrete des Kaisers, damit sie im besten Style verfasst seyen und so ist dieses denn auch eine wichtige Staatssache. Dieselbe Vollkommenheit des Styls müssen die Mandarine bei Bekanntmachungen beobachten, denn der Vortrefflichkeit des Inhalts soll auch die Form entsprechen. Eine der höchsten Staatsbehörden ist die Akademie der Wissenschaften. Die Mitglieder prüft der Kaiser selbst. Sie wohnen im Palaste, sind theils Secretaire, theils Reichsgeschichts-

schreiber, Physiker, Geographen. Wird irgend ein Vorschlag zu einem neuen Gesetze gemacht, so muss die Academie ihre Berichte einreichen. Sie muss die Geschichte der alten Einrichtungen einleitend geben, oder wenn die Sache mit dem Auslande in Verbindung steht, so wird eine Beschreibung dieser Länder erfordert. Zu den Werken, die hier verfasst werden, macht der Kaiser selbst die Vorreden. Unter den letzten Kaisern hat sich besonders Kien-long durch wissenschaftliche Kenntnisse ausgezeichnet, er selbst hat viel geschrieben, sich aber bei weitem mehr noch durch die Herausgabe der Hauptwerke Chinas hervorgethan. An der Spitze der Commission, welche die Druckfehler verbessern musste, stand ein kaiserlicher Prinz, und wenn das Werk durch alle Hände gegangen war, so kam es nochmals an den Kaiser zurück, der jeden Fehler, der begangen wurde, hart bestrafte.

IX, 163 u. 164.

Wenn so einerseits die Wissenschaften auf's höchste geehrt und gepflegt scheinen, so fehlt ihnen auf der andern Seite gerade jener freie Boden der Innerlichkeit und das eigentliche wissenschaftliche Interesse, das sie zu einer theoretischen Beschäftigung macht. Ein freies ideales Reich des Geistes hat hier nicht Platz, und das, was hier wissenschaftlich heissen kann, ist empirischer Natur und steht wesentlich im Dienste des Nützlichen für den Staat und für seine und der Individuen Bedürfnisse.

IX, 164.

Schon die Art der Schriftsprache ist ein grosses Hinderniss für die Ausbildung der Wissenschaften; oder vielmehr umgekehrt, weil das wahre wissenschaftliche Interesse nicht vorhanden ist, so haben die Chinesen kein besseres Instrument für die Darstellung und Mittheilung des Gedankens. Bekanntlich haben sie neben der Tonsprache eine solche Schriftsprache, welche nicht wie bei uns die einzelnen Töne bezeichnet, nicht die gesprochenen Worte vor das Auge hinstellt, sondern die Vorstellungen selbst durch Zeichen. Dies scheint nun zunächst ein grosser Vorzug zu seyn und hat vielen grossen Männern, unter anderen auch Leibnitz, imponirt; es ist aber gerade das Gegentheil von einem Vorzug. Denn betrachtet man zuerst die Wirkung solcher Schriftweise auf die Tonsprache, so ist diese bei den Chinesen, eben um jener Trennung willen, sehr unvollkommen. Denn unsere Tonsprache bildet sich namentlich da-

durch zur Bestimmtheit aus, dass die Schrift für die einzelnen IX, 164—165.
Laute Zeichen finden muss, die wir durch's Lesen bestimmt XI, 128.
aussprechen lernen. Die Chinesen, welchen ein solches Bildungsmittel der Tonsprache fehlt, bilden deshalb die Modificationen der Laute nicht zu bestimmten, durch Buchstaben und Sylben darstellbaren Tönen aus. Ihre Tonsprache besteht aus einer nicht beträchtlichen Menge von einsylbigen Worten, welche für mehr als Eine Bedeutung gebraucht werden. Der Unterschied nun der Bedeutung wird allein, theils durch den Zusammenhang, theils durch den Accent, schnelles oder langsames, leiseres oder lauteres Aussprechen bewirkt. Die Ohren der Chinesen sind hierfür sehr fein gebildet. So finde ich, dass Po, je nach dem Ton, eilf verschiedene Bedeutungen hat: Glas, sieden, Getreide worfeln, zerspalten, wässern, zubereiten, ein alt Weib, Sklaven, freigebiger Mensch, kluge Person, ein wenig. — Was nun die Schriftsprache betrifft, so will ich nur das Hinderniss hervorheben, das in ihr für die Bedeutung der Wissenschaften liegt. Unsere Schriftsprache ist sehr einfach zu lernen, indem wir die Tonsprache in etwa 25 Töne analysiren; wir haben nur diese Zeichen und ihre Zusammensetzung zu erlernen. Statt solcher 25 Zeichen haben die Chinesen viele Tausende zu lernen; man giebt die für den Gebrauch nöthige Anzahl auf 9353 an, ja bis auf 10516, wenn man die neueingeführten hinzurechnet; und die Anzahl der Charaktere überhaupt, für die Vorstellungen und deren Verbindungen, soweit sie in Büchern vorkommen, beläuft sich auf 80—90,000.

Was nun die Wissenschaften selbst angeht, so begreift die Geschichte der Chinesen nur die ganz bestimmten Facta in sich, ohne alles Urtheil und Räsonnement. Die Rechts- IX, 166.
wissenschaft giebt ebenso nur die bestimmten Gesetze und die Moral die bestimmten Pflichten an, ohne dass es um eine innere Begründung derselben zu thun wäre.

Was die übrigen Wissenschaften anbelangt, so werden sie nicht als solche, sondern vielmehr als Kenntnisse zum Behufe von nützlichen Zwecken angesehen. Die Chinesen sind weit in der Mathematik, Physik und Astronomie zurück, so gross auch ihr Ruhm früher darin war. Sie haben Vieles gekannt, als die Europäer es noch nicht entdeckt hatten, aber sie

haben keine Anwendung davon zu machen verstanden; so z. B.
IX, 167. den Magnet, so die Buchdruckerkunst. Allein namentlich in Bezug auf die letztere blieben sie dabei stehen, die Buchstaben in hölzerne Tafeln zu graviren und dann abzudrucken; von den beweglichen Lettern wissen sie nichts. Auch das Pulver wollten sie früher wie die Europäer erfunden haben, aber die Jesuiten mussten ihnen die ersten Kanonen giessen. Was die Mathematik anbetrifft, so verstehen sie sehr wohl zu rechnen, aber die höhere Seite der Wissenschaft ist ihnen unbekannt. Auch als grosse Astronomen haben die Chinesen lange gegolten. La Place hat ihre Kenntnisse darin untersucht, und gefunden, dass sie einige alte Nachrichten und Notizen von Mond- und Sonnenfinsternissen besitzen, was freilich die Wissenschaft noch nicht constituirt. Der beste Beweis, wie es mit der Wissenschaft der Astronomie bei den Chinesen steht, ist, dass schon seit mehrern hundert Jahren die Kalender dort von den Europäern gemacht werden. Auch die Medicin wird von den Chinesen getrieben, aber als etwas blos Empirisches, woran sich der grösste Aberglaube knüpft. Ueberhaupt hat dieses Volk eine ungemeine Geschicklichkeit in der Nachahmung, welches nicht bloss im täglichen Leben, sondern auch in der Kunst ausgeübt wird.

Das Schöne als Schönes darzustellen ist dem chinesischen Volk noch nicht gelungen, denn in der Malerei fehlt ihnen die Perspective und der Schatten, und wenn auch der chinesische Maler europäische Bilder wie Alles überhaupt gut copirt, wenn er auch genau weiss, wie viel Schuppen ein Karpfen hat, wie viel Einschnitte in den Blättern sind, wie die Gestalt der ver-
IX, 168. schiedenen Bäume und die Biegung ihrer Zweige beschaffen ist, so ist doch das Erhabene, Ideale und Schöne nicht der Boden seiner Kunst und Geschicklichkeit. Ihre Firnisse, die Bearbeitung der Metalle, und namentlich die Kunst, dieselben beim Giessen äusserst dünn zu halten, die Bereitung der Porcellane nebst vielem Andern sind noch unerreicht geblieben.

Die Chinesen besitzen kein nationales Epos. Denn der prosaische Grundzug ihrer Anschauung, welche selbst den frühesten Anfängern der Geschichte die nüchterne Form einer prosaisch geregelten historischen Wirklichkeit giebt, sowie die für eigentliche Kunstgestaltung unzugänglichen religiösen Vorstellungen setzen

sich dieser höchsten epischen Gattung von Hause aus als unübersteigbares Hinderniss in den Weg. Was wir aber als Ersatz reichlich ausgebildet finden, sind spätere *kleine Erzählungen* und *weit ausgesponnene Romane*, welche uns durch die klare Anschaulichkeit aller Situationen, und genaue Darlegung privater und öffentlicher Verhältnisse, durch die Mannigfaltigkeit, Freiheit, ja häufig durch die reizende Zartheit besonders der weiblichen Charactere, so wie durch die ganze Kunst dieser in sich abgerundeten Werke in Erstaunen bringen müssen.

Die Chinesen haben auch eine *Philosophie*, deren Grund- IX. 166.
bestimmungen sehr alt sind.*)

Das erste in dieser Beziehung bei den Chinesen zu Bemerkende ist die Lehre des *Kon-fut-see*, 500 Jahre vor Christi Geburt. Zu Leibnitzens Zeiten hat die Philosophie des Confucius grosses Aufsehn gemacht. Das ist Moral-Philosophie. Confucius' Bücher sind bei den Chinesen die geehrtesten. Er hat Grundwerke, besonders geschichtliche, kommentirt. Seine anderen Arbeiten betreffen die Philosophie, es sind ebenfalls Kommentare zu älteren traditionellen Werken. Seine Ausbildung der Moral hat ihn indessen am berühmtesten gemacht; sie ist Autorität bei den Chinesen. Seine Lebensbeschreibung ist durch französische Missionare aus den chinesischen Original-Werken übersetzt. Hier-
nach hat er mit Thales ungefähr gleichzeitig gelebt (600 v. Chr.). XIII, 139.
Er war eine Zeit lang Minister, ist dann in Ungnade gefallen, hat sein Amt verloren und unter seinen Freunden philosophirend gelehrt, ist aber noch oft um Rath gefragt worden. Wir haben Unterredungen von Confucius mit seinen Schülern, es ist populäre Moral darin; diese finden wir allenthalben, in jedem Volke, und besser, es ist nichts Ausgezeichnetes. Cicero de officiis, — ein moralisches Predigtbuch giebt uns mehr und Besseres, als alle Bücher des Konfutsee.

Ein zweiter Umstand ist, dass sich die Chinesen auch mit
abstracten Gedanken beschäftigt haben, mit reinen Kate- XIII, 140—142.
gorien. Das alte Buch Y-king (Buch der Principien) dient hier- IX, 166.
bei zur Grundlage; es enthält die Weisheit der Chinesen, und

*) Man vergleiche indess dazu das vorher über die Philosophie des Orients überhaupt von Hegel Bemerkte.

sein Ursprung wird dem Fohi zugeschrieben. In diesem Buche finden sich die ganz abstracten Ideen der Einheit und Zweiheit, und somit scheint die Philosophie der Chinesen von demselben Grundgedanken, wie die pythagoräische Lehre, auszugehn. Man fängt mit Gedanken an, hernach geht's in die Berge, mit dem Philosophiren ist es sogleich aus. —

Dann giebt es noch eine Sekte, die der Tao-see. Der Urheber dieser Philosophie und der damit eng verbundenen Lebensweise ist Lao-Tsö, älter als Confucius. Das Buch des Lao-
XIII, 143—144. Tsö, Tao-king (Tao-te-king), wird zwar nicht zu den eigentlichen
IX, 166. King's gerechnet; es ist aber doch ein Hauptwerk bei den Tao-
XI, 335—336. see (Anhänger der Vernunft). Ihr Leben widmen sie dem Studium der Vernunft, und versichern dann, dass derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wissenschaft, allgemeine Heilmittel und die Tugend besitze, dass er eine übernatürliche Gewalt erlangt habe, sich in den Himmel erheben, dass er fliegen könne und nicht sterbe. Ist das Philosophiren nicht weiter gekommen, so steht es auf der ersten Stufe.

Das ist der Charakter des chinesischen Volkes nach allen Seiten hin. Das Ausgezeichnetste desselben ist, dass Alles, was zum Geist gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüth, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst entfernt ist. Der Kaiser spricht immer mit Majestät und natürlicher Güte und Zartheit zum Volke, das jedoch nur das schlechteste Selbstgefühl über sich selber hat, und nur geboren zu seyn glaubt, den Wagen der Macht der kaiserlichen Majestät zu ziehen. Die Last, die es zu Boden drückt, scheint
IX, 169. ihm sein nothwendiges Schicksal zu seyn, und es ist ihm nicht schrecklich, sich als Sklaven zu verkaufen und das saure Brod der Knechtschaft zu essen. Der Selbstmord als Werk der Rache, die Aussetzung der Kinder, als gewöhnliche und tägliche Begebenheit, zeugt von der geringen Achtung, die man vor sich selbst, wie vor dem Menschen hat, und wenn kein Unterschied der Geburt vorhanden ist und jeder zur höchsten Würde gelangen kann, so ist eben diese Gleichheit nicht die durchgekämpfte Bedeutung des inneren Menschen, sondern das niedrige, noch nicht zu Unterschieden gelangte Selbstgefühl.

B.

Indien.

1. Der Brahmaismus.

In der zweiten Gestalt der orientalischen Welt, dem indischen Reiche, sehen wir die Einheit des Staatsorganismus, die vollendete Maschinerie, wie sie in China besteht, zunächst aufgelöst: die besonderen Mächte erscheinen als losgebunden und frei gegeneinander. Die verschiedenen Kasten sind freilich fixirt, aber durch die Religion, welche sie setzt, werden sie zu natürlichen Unterschieden. Dadurch werden die Individuen noch selbstloser, obgleich es scheinen könnte, als wenn sie durch das Freiwerden der Unterschiede gewonnen, denn indem der Organismus des Staates nicht mehr, wie in China, von dem einen substantiellen Subject bestimmt und gegliedert wird, fallen die Unterschiede der Natur anheim, und werden Kastenunterschiede. Die IX, 138—139.
Freiheit, in welche diese Abtheilungen am Ende zusammenkommen müssen, ist eine religiöse und so entsteht theokratische Aristokratie und ihr Despotismus. Es beginnt hier nun zwar ebenso der Unterschied des geistigen Bewusstseyns gegen weltliche Zustände, aber wie die Losgebundenheit der Unterschiede die Hauptsache ist, so findet sich auch in der Religion das Princip der Isolirung der Momente der Idee, welche die höchsten Extreme, nemlich die Vorstellung des abstract Einen und einfachen Gottes und der allgemeinen sinnlichen Naturmächte enthält. Der Zusammenhang beider ist nur ein starker Wechsel, ein nie beruhigtes Schweifen aus einem Extrem zu dem anderen hinüber, ein wilder consequentloser Taumel, der einem geregelten verständigen Bewusstseyn als Verrücktheit erscheinen muss.

Im Gegensatze zum chinesischen Staat, der voll des prosaischen Verstandes in allen seinen Einrichtungen ist, ist Indien IX, 169.
das Land der Phantasie und Empfindung.

Die indische Anschauung ist ganz allgemeiner Pantheismus und zwar ein Pantheismus der Einbildungskraft, nicht des Gedankens. Alles, Sonne, Mond, Sterne, der Ganges, Indus, Thiere, Blumen, Alles ist ihm ein Gott, und indem eben in dieser Gött-

lichkeit das Endliche seinen Bestand und seine Festigkeit verliert,
IX, 171— so verschwindet aller Verstand derselben; und umgekehrt das Gött-
172. liche, weil es für sich veränderlich und unstet ist, so ist es durch
diese niedrige Gestalt völlig verunreinigt und absurd. Die Dinge ent-
behren ebenso des Verstandes, des endlichen Bestehens von Ur-
sache und Wirkung, als der Mensch der Persönlichkeit und Freiheit.

Bei einem solchen Volk ist das, was wir im doppelten Sinne
Geschichte nennen, nicht zu finden, und hier tritt der Unter-
schied zwischen Indien und China am deutlichsten und am auf-
fallendsten hervor. Die Chinesen haben die genaueste Geschichte
ihres Landes. Das Gegentheil ist in Indien der Fall. Wenn wir
in der neueren Zeit, als wir mit den Schätzen der indischen Lit-
teratur bekannt wurden, gefunden haben, dass die Inder grossen
IX, 198— Ruhm in der Geometrie, Astronomie und Algebra erlangten, dass
199. sie es in der Philosophie weit brachten, und dass das gramma-
tische Studium so angebaut worden ist, dass keine Sprache als
ausgebildeter zu betrachten ist als das Sanskrit; so finden wir die
Seite der Geschichte ganz vernachlässigt oder vielmehr gar
nicht vorhanden. Denn die Geschichte erfordert Verstand, die
Kraft, den Gegenstand für sich frei zu lassen und in seinem ver-
ständigen Zusammenhange aufzufassen. Wie der indische Geist
ein Träumen und Verschweben, ein selbstloses Aufgelöstseyn ist,
so verschweben ihm auch die Gegenstände zu wirklichkeitslosen
Bildern und zu einem Maasslosen. Dieser Zug ist absolut
charakteristisch, und durch ihn allein liesse sich der in-
dische Geist in seiner Bestimmtheit auffassen und aus ihm alles
Bisherige entwickeln.

Die Inder, ja die Orientalen überhaupt, fast nur mit Aus-
nahme der Chinesen, haben nicht prosaischen Sinn genug, um
X[2], 257. eine wirkliche Geschichtsschreibung zu liefern, indem sie entweder
zu rein religiösen oder zu phantastischen Ausdeutungen und Um-
gestaltungen des Vorhandenen abschweifen.

Es kann nichts verworrener seyn, nichts unvollkommener als
die Chronologie der Indier. Kein Volk ist so unfähig für die
Geschichte; es ist bei ihnen darin kein Halt, kein Zusammenhang.
Man hatte geglaubt, an der Aera des Wikramaditya einen Halt zu
XIII, 145. haben, der ungefähr 50 Jahre v. Ch. gelebt haben sollte, und un-
ter dessen Regierung der Dichter Kalidas, Schöpfer der Sakontala,

lebte. Aber bei näherer Untersuchung haben sich ein halbes Dutzend Wikramaditya's gefunden.

Auffallend ist es jedem, der mit den Schätzen der indischen Literatur bekannt zu werden anfängt, dass dieses an geistigen und zwar in das Tiefste gehenden Productionen so reiche Land keine Geschichte hat, und darin aufs stärkste sogleich gegen China contrastirt, welches Reich eine so ausgezeichnete, auf die ältesten Zeiten zurückgehende Geschichte besitzt. Indien hat nicht allein alte Religionsbücher und glänzende Werke der Dichtkunst, sondern auch alte Gesetzbücher, was vorhin als eine Bedingung der Geschichtsbildung gefordert wurde, und doch keine Geschichte. Aber in diesem Lande ist die zu Unterschieden der Gesellschaft beginnende Organisation sogleich zu Naturbestimmungen in den Kasten versteinert, so dass die Gesetze zwar die Civilrechte betreffen, aber diese selbst von den natürlichen Unterschieden ab- IX,76—77.
hängig machen und vornemlich Zuständigkeiten (nicht sowohl Rechte als Unrechte) dieser Stände gegen einander, d. i. der höheren gegen die niederen bestimmen. Damit ist aus der Pracht des indischen Lebens und aus seinen Reichen das Element der Sittlichkeit verbannt. Ueber jener Unfreiheit der naturfesten Ständigkeit von Ordnung ist aller Zusammenhang der Gesellschaft wilde Willkür, vergängliches Treiben, oder vielmehr Wüthen ohne einen Endzweck des Fortschreitens und der Entwickelung: so ist kein denkendes Andenken, kein Gegenstand für die Mnemosyne vorhanden, und eine, wenn auch tiefere, doch nur wüste Phantasie treibt sich auf dem Boden herum, welcher, um sich der Geschichte fähig zu machen, einen der Wirklichkeit und zugleich der substantiellen Freiheit angehörigen Zweck hätte haben müssen.

Was das politische Leben der Inder betrifft, so ist zunächst der Fortschritt in dieser Beziehung gegen China zu betrachten. In China war die Gleichheit aller Individuen vorherrschend, und deshalb das Regiment im Mittelpunkte, dem Kaiser, so dass das Besondere zu keiner Selbstständigkeit und subjectiven Freiheit gelangte. Der nächste Fortgang dieser Einheit ist, dass der Unterschied sich hervorthut und in seiner Besonderheit IX, 175—
selbstständig gegen die Alles beherrschende Einheit wird. Doch 176.
diese Unterschiede fallen in die Natur zurück; statt wie im organischen Leben die Seele als das Eine zu bethätigen, und frei

dieselbe hervorzubringen, versteinern und erstarren sie, und verdammen durch ihre Festigkeit das indische Volk zur entwürdigendsten Knechtschaft des Geistes. Diese Unterschiede sind die Kasten.

IX, 197. Wenn China ganz Staat ist, so ist das indische politische Wesen nur ein Volk, kein Staat.

Jede Kaste hat ihre besonderen Pflichten und Rechte; die Pflichten und Rechte sind daher nicht die der Menschen überhaupt, sondern die einer bestimmten Kaste. Wenn wir sagen würden, Tapferkeit ist eine Tugend, so sagen die Inder dagegen: Tapferkeit ist die Tugend der Kschatriyas.*) Menschlichkeit überhaupt, menschliche Pflicht und menschliches Gefühl ist nicht vorhanden, sondern es giebt nur Pflichten der besonderen Kasten. Alles ist in Unterschiede versteinert, und über dieser Versteinerung herrscht die Willkür. Sittlichkeit und menschliche Würde ist nicht vorhanden, die bösen Leidenschaften gehen darüber; der Geist wandert in die Welt des Traumes, und das Höchste ist die Vernichtung.

IX, 180—181.

Wenn wir auch aus einem richtigen Princip heraus die Verschiedenheit der Beschäftigungen und der damit beauftragten Stände uns gefallen lassen, so stossen wir hier in Indien auf die Eigenthümlichkeit, dass das Individuum wesentlich durch Geburt einem Stande angehört, und daran gebunden bleibt. Dadurch fällt eben hier die concrete Lebendigkeit, die wir entstehen sehen, in den Tod zurück, und die Fessel hemmt das Leben, das eben hervorbrechen möchte: der Anschein von der Realisation der Freiheit in diesen Unterschieden wird damit vollkommen vernichtet.

IX, 177.

Das höchste religiöse Verhältniss der Menschen in Indien ist, dass er sich zum Brahm erhebe. Die Brahmanen sind schon durch die Geburt im Besitz des Göttlichen. Die anderen Kasten können zwar ebenfalls der Wiedergeburt theilhaftig werden; aber sie müssen sich unendlichen Entsagungen, Qualen und Büssungen unterwerfen. Die Verachtung des Lebens und des lebendigen Menschen ist darin der Grundzug.

IX, 181.

XI, 378. Die Brahmanen sind von Hause aus zweimal geboren und

*) Das ist die Kaste der Krieger.

ihnen widerfährt die ungeheure Verehrung, wogegen alle andern Menschen keinen Werth haben.

Das Höchste, was im Cultus erreicht wird, ist diese Vereinigung mit Gott, welche in der Vernichtung und Verdumpfung des Selbstbewusstseins besteht. — Dem Indier ist die vollkommne Versenkung und Verdumpfung des Bewusstseyns das Höchste, und wer sich in dieser Abstraction hält und der Welt abgestorben ist, heisst ein Yogi. Dies kommt bei den Indiern zur Existenz, in- XI, 370—371.
dem viele Hindu, welche nicht Brahmanen sind, es unternehmen und vollführen, Brahm zu werden. Sie entsagen aller Bewegung, allem Interesse, allen Neigungen, indem sie sich einer stillen Abstraction hingeben, sie werden von Andern verehrt und genährt, sie verharren sprachlos in stierer Dumpfheit, die Augen in die Sonne gerichtet, oder mit geschlossenen Augen.

Zu bemerken ist, dass dies keine Busse für Verbrechen ist, es wird nichts dadurch gut gemacht. Diese Entsagung hat nicht das Bewusstseyn der Sünde zur Voraussetzung. Dies ist XI, 372.
hier nicht der Fall, sondern es sind Strengigkeiten (austerities), um den Zustand des Brahm zu erreichen.

Damit hängt zusammen, dass das Leben der Menschen keinen höhern Werth hat, als das Seyn von Naturgegenständen. Daraus folgt die Sitte des indischen Cultus, dass Menschen sich, Eltern ihre Kinder opfern; hierher gehört auch das Verbrennen der Weiber nach dem Tode ihres Mannes. Das sind keine XI, 382—383.
Büssungen wegen Verbrechen, keine Opferungen, um etwas Böses gut zu machen, sondern Opfer, blos um sich Werth zu geben.

Die Geschäfte der Brahmanen bestehen hauptsächlich im Lesen der Vêda's; nur sie dürfen sie eigentlich lesen. Wenn ein Sudra*) die Vêda's läse, oder sie lesen hörte, so würde er hart IX, 184.
bestraft werden, und glühendes Oel müsste ihm in die Ohren gegossen werden.

Die Menschenliebe einer höheren Kaste gegen eine niedere

*) Die vier Hauptkasten, durch deren Vermischung zahlreiche Mittelkasten entstanden, waren: die Brahmanen, Priester, Lehrer, Weise, Rathgeber der Könige; die Kschatriyas oder Krieger; die Vaisyas, Kaufleute, Ackerbauer, Gewerbtreibende; die Sudras, die dienende Klasse. Parias hiessen die Nachkommen der unterworfenen Negerstämme.

ist durchaus verboten, und einem Brahmanen wird es nimmer
IX, 187. mehr einfallen, dem Mitgliede einer andern Kaste, selbst wenn es in Gefahr wäre, beizustehen.

So feige und schwächlich die Indier sonst sind, so wenig kostet es sie, sich dem Höchsten der Vernichtung aufzuopfern und die Sitte z. B., dass die Weiber sich nach dem Tode ihres Mannes verbrennen, hängt mit dieser Ansicht zusammen. Würde ein Weib sich dieser hergebrachten Ordnung widersetzen, so schiede man sie aus aller Gesellschaft aus und liesse sie in der Einsamkeit verkommen. Ein Engländer erzählt, dass er auch eine Frau sich verbrennen sah, weil sie ihr Kind verloren hatte; er that alles Mögliche, um sie von ihrem Vorsatze abzubringen; er wendete sich endlich an den dabei stehenden Mann, aber dieser zeigte sich vollkommen gleichgültig und meinte, er habe noch
IX, 188. mehr Frauen zu Hause. So sieht man denn bisweilen zwanzig Weiber sich auf einmal in den Ganges stürzen, und auf dem Himâlaya-Gebirge fand ein Engländer drei Frauen, die die Quelle des Ganges aufsuchten, um ihrem Leben in diesem heiligen Flusse ein Ende zu machen. Beim Gottesdienst in dem berühmten Tempel des Jagernaut am bengalischen Meerbusen in Orissa, wo Millionen von Indern zusammenkommen, wird das Bild des Gottes Wischnu auf einem Wagen herumgefahren; gegen fünfhundert Menschen setzen denselben in Bewegung, und Viele schmeissen sich vor die Räder desselben hin, und lassen sich zerquetschen. Der ganze Strand des Meeres ist schon mit Gebeinen von so Geopferten bedeckt. Auch der Kindermord ist in Indien sehr häufig. Die Mütter werfen ihre Kinder in den Ganges oder lassen sie an den Strahlen der Sonne verschmachten. Das Moralische, das in der Achtung eines Menschenlebens liegt, ist bei den Indern nicht vorhanden.

Man kann sich in seinem Urtheile über die **Moralität** der Inder leicht durch die Beschreibung der Milde, der Zartheit, der schönen und empfindungsvollen Phantasie bestechen lassen, doch müssen wir bedenken, dass es in ganz verdorbenen Nationen Seiten giebt, die man zart und edel nennen dürfte. Wir haben chinesische Gedichte, worin die zartesten Verhältnisse der Liebe geschildert werden, worin sich Zeichnungen von tiefer Empfindung, Demuth, Scham, Bescheidenheit befinden, und die man mit dem,

was vom Besten in der europäischen Literatur vorkommt, vergleichen kann. Dasselbe begegnet uns in vielen indischen Poesien; IX, 193—194.
aber Sittlichkeit, Moralität, Freiheit des Geistes, Bewusstseyn des eignen Rechts sind ganz davon getrennt. Die Vernichtung der geistigen und physischen Existenz hat nichts Concretes in sich. List und Verschlagenheit ist der Grundcharakter des Inders; Betrügen, Stehlen, Rauben, Morden liegt in seinen Sitten; demüthig kriechend und niederträchtig zeigt er sich dem Sieger und Herrn, vollkommen rücksichtslos und grausam dem Ueberwundenen und Untergebenen. Die Menschlichkeit des Inders charakterisirend ist es, dass er kein Thier tödtet, reiche Hospitäler für Thiere, besonders für alte Kühe und Affen, stiftet und unterhält, dass aber im ganzen Lande keine einzige Anstalt für kranke und altersschwache Menschen zu finden ist. Auf Ameisen treten die Inder nicht, aber arme Wanderer lassen sie gleichgültig verschmachten. Die Kinder haben vor den Eltern keine Achtung, der Sohn misshandelt die Mutter.

Wie der Aberglaube wegen des Mangels an Freiheit unabsehbar ist, folgt auch daraus, dass keine Sittlichkeit, keine Bestimmung der Freiheit, keine Rechte, keine Pflichten stattfinden, dass das indische Volk in die höchste Unsittlichkeit versunken XI, 383—384.
ist. Da keine vernünftige Bestimmung sich bis zur Solidität hat ausbilden können, so konnte auch der gesammte Zustand dieses Volkes nie ein rechtlicher und in sich berechtigter werden und war er nur ein vergönnter, zufälliger und verwirrter.

Was die Kunst und Wissenschaft der Inder betrifft, so ist im Allgemeinen zu sagen, dass bei genauerer Kenntniss des Werthes derselben das viele Gerede von indischer Weisheit um ein Bedeutendes ist verringert worden. Nach dem indischen Princips zeigt es sich, wie nur abstractes Denken und Phantasie können ausgebildet seyn. So ist z. B. die Grammatik zu grosser Festigkeit gediehen; aber sobald es in den Wissenschaften und Kunstwerken auf substantiellen Stoff ankommt, ist derselbe hier IX, 194—196.
nicht zu suchen. Am wichtigsten sind für uns die Ur- und Grundbücher der Inder, besonders die Vedâ's. Der Inhalt derselben besteht theils aus religiösen Gebeten, theils aus Vorschriften, was die Menschen zu beachten haben. Die Vedâ's sind schwer zu verstehen, da sie sich aus dem höchsten Alterthume

herschreiben, und die Sprache ein viel älteres Sanskrit ist. Auch zwei grosse epische Gedichte, Ramayana und Mahabharata, sind nach Europa gekommen. Ausser diesen Werken sind noch besonders die Puranas zu bemerken. Die Puranas enthalten die Geschichte eines Gottes, eines Tempels: diese sind vollkommen phantastisch. Ein Grundbuch der Inder ist ferner das Gesetzbuch des Manu. Manu's Sittenbuch macht die Grundlage der indischen Gesetzgebung aus.

Die Indier haben eine Menge Kosmogonien, die alle mehr oder weniger wild sind, und aus denen sich nichts Festes heraus-
XI, 353— finden lässt; es ist nicht eine Vorstellung von der Erschaffung
354. der Welt, wie in der jüdischen und christlichen Religion.

Man hat in neuern Zeiten die Entdeckung gemacht, dass die
IX, 173. Sanscritsprache allen weiteren Entdeckungen europäischer Sprache zu Grunde liege, zum Beispiel dem Griechischen, Lateinischen, Deutschen.

Eine völlig entgegengesetzte Welt gegen die Chinesen, die kein nationales Epos haben, eröffnet sich uns in den indischen Epopöen. Schon die frühsten religiösen Anschauungen, nach dem Wenigen zu urtheilen, was bis jetzt aus den Veda's bekannt geworden ist, enthalten einen fruchtbaren Keim für eine episch darstellbare Mythologie, die sich denn auch, verzweigt mit menschlichen Heldenthaten, schon viele Jahrhunderte vor Christus, — denn die chronologischen Angaben sind noch sehr schwankend, — zu wirklichen Epopöen ausgebildet hat, welche jedoch halb noch auf dem rein religiösen, und halb erst auf dem Standpuncte freier Poesie und Kunst stehen. Besonders die beiden berühmtesten dieser Gedichte, der Ramajana und Maha-Bharata, legen uns die Weltanschauung der Inder in der ganzen Pracht und Herrlichkeit, Verwirrung, phantastischen Unwahrheit und Zerflossenheit, und ebenso umgekehrt in der schwelgenden Lieblichkeit und den individuellen feinen Zügen der Empfindung und des Gemüths dieser geistigen Pflanzennaturen dar. Sagenhafte menschliche Thaten erweitern sich zu Handlungen der inkarnirten Götter, deren Thun nun unbestimmt zwischen göttlicher und menschlicher Natur schwebt, und die individuelle Begränztheit
X², 399. der Gestalten und Thaten in's Maasslose auseinandertreibt; die substantiellen Grundlagen des Ganzen sind von der Art, dass die

abendländische Weltanschauung, wenn sie sich nicht die höheren Forderungen der Freiheit und Sittlichkeit aufzugeben entschliesst, sich darin weder zurecht finden, noch damit sympathisiren kann; die Einheit der besonderen Theile ist von grosser Lockerheit, und die weitschichtigsten Episoden treten mit Göttergeschichten, Erzählungen von ascetischen Bussübungen und der dadurch errungenen Macht, ausgesponnenen Explicationen über philosophische Lehren und Systeme, sowie mit sonstigem vielseitigem Inhalt so sehr aus dem Zusammenhange des Ganzen heraus, dass man sie hin und wieder als spätere Anfügung ansprechen muss; immer aber zeugt der Geist, dem diese grossartigen Gedichte entsprungen sind, von einer Phantasie, welche nicht nur der prosaischen Ausbildung vorangegangen, sondern überhaupt zu dem Verstande prosaischer Besonnenheit schlechthin unfähig ist, und die Grundrichtungen des indischen Bewusstseyns als eine an sich totale Weltzusammenfassung in ursprünglicher Poesie zu gestalten vermochte. Die späteren Epen dagegen, welche im engeren Sinne des Worts Purana's, d. i. Gedichte der Vorzeit heissen, scheinen mehr in der ähnlichen Weise, die wir in den nachhomerischen kyklischen Dichtern wiederfinden, alles was zum Mythenkreise eines bestimmten Gottes gehört, prosaischer und trockner aneinanderzureihn, und von der Welt- und Götterentstehung aus in weitem Verlauf bis zu den Genealogieen menschlicher Helden und Fürsten herabzusteigen. Zuletzt dann endlich verflüchtigt sich auf der einen Seite der epische Kern der alten Mythen zu dem Duft und der künstlichen Zierlichkeit der äusseren poetischen Form und Diktion, während auf der anderen Seite die sich in Wundern träumerisch ergehende Phantasie zu einer Fabelweisheit wird, welche Moral und Lebensklugheit zu lehren zur vornehmlichsten Aufgabe erhält.

Das indische Epos ist zu dem eigentlich idealen Verhältniss der Götter und Menschen nicht hindurch gedrungen, indem auf dieser Stufe der symbolischen Phantasie die menschliche Seite in ihrer freien schönen Wirklichkeit noch zurückgedrängt bleibt, und X², 368.
die individuelle Thätigkeit des Menschen theils als Inkarnation der Götter erscheint, theils überhaupt als das Nebensächlichere verschwindet, oder als ascetische Erhebung in den Zustand und die Macht der Götter geschildert ist.

Aus der *indischen Lyrik* wird uns noch heutigen Tages
Vieles höchst anmuthig, zart und von reizender Süsse erscheinen,
ohne dass wir dabei eine abstossende Differenz empfinden; die
Collision dagegen, um welche sich in der *Sakontala* die Hand-
lung dreht, der zornige Fluch nemlich des Brahmanen, dem Sa-
X^{2}, 503. kontala, weil sie ihn nicht sieht, ihm Ehrfurcht zu bezeigen unter-
lässt, kann uns nur absurd vorkommen, so dass wir bei allen
sonstigen Vorzügen dieses wunderbar lieblichen Gedichts dennoch
für den wesentlichen Mittelpunkt der Handlung kein Interesse
haben können.

Es giebt freilich in allen welthistorischen Völkern Dichtkunst,
bildende Kunst, Wissenschaft, auch Philosophie, aber nicht nur
ist Styl und Richtung überhaupt, sondern noch vielmehr der *Ge-
halt* verschieden, und dieser Gehalt betrifft den höchsten Unter-
schied, den der *Vernünftigkeit*. Es hilft nichts, dass eine
sich hochstellende ästhetische Kritik fordert, dass das Stoffartige,
das ist das *Substantielle des Inhalts*, unser Gefallen nicht
bestimmen solle; sondern die *schöne Form als solche*, die
Grösse der Phantasie und dergleichen sey es, was die schöne
Kunst bezwecke und von einem liberalen Gemüthe und gebildeten
Geiste beobachtet und genossen werden müsse. Der gesunde
IX, 86. Menschensinn gestattet doch solche Abstractionen nicht, und eignet
sich die Werke der genannten Gattung nicht an. Möchte man so
die *indischen Epopöen* den *homerischen* um einer Menge
jener formellen Eigenschaften, Grösse der Empfindung und Ein-
bildungskraft, Lebhaftigkeit der Bilder und Empfindungen, Schön-
heit der Diction willen nachsetzen wollen, so bleibt der unend-
liche Unterschied des Gehalts und somit das Substantielle, und
das Interesse der Vernunft, das schlechthin auf das Bewusstseyn
des Freiheitsbegriffes und dessen Ausprägung in den Individuen
geht. Es giebt nicht nur eine classische Form, sondern auch
einen classischen Inhalt, und ferner sind *Form und Inhalt im
Kunstwerke so eng verbunden*, dass jene nur classisch
seyn kann, insofern es dieser ist. Mit phantastischem, sich nicht
in sich begrenzendem Inhalte, — und das Vernünftige ist eben,
was Maass und Ziel in sich hat, — wird die Form zugleich maass-
und formlos, oder kleinlich und peinlich.

Der Standpunct der Bildung, der sich in solchen formellen

Gesichtspuncten bewegt, gewährt ein unermessliches Feld für scharfsinnige Fragen, gelehrte Ansichten und auffallende Vergleichungen, tiefscheinende Reflexionen und Declamationen, die um so glänzender werden können, je mehr ihnen das Unbestimmte zu Gebote steht, und um so mehr immer erneuert und abgeändert werden können, je weniger in ihren Bemühungen grosse Resultate zu gewinnen sind, und es zu etwas Festem und Vernünftigem kommen kann. In diesem Sinne können die bekannten indischen Epopöen mit den homerischen verglichen, und etwa, weil die IX, 82.
Grösse der Phantasie das sey, wodurch sich das dichterische Genie beweise, über sie gestellt werden, wie man sich durch die Aehnlichkeit einzelner phantastischer Züge der Attribute der Göttergestalten für berechtigt gehalten hat, Figuren der griechischen Mythologie in indischen zu erkennen. In ähnlichem Sinne ist die chinesische Philosophie, insofern sie das Eine zu Grunde legt, für dasselbe ausgegeben worden, was später als eleatische Philosophie und als spinozistisches System erschienen sey; weil sie sich auch in abstracten Zahlen und Linien ausdrücke, hat man Pythagoräisches und Christliches in ihr gesehen.*)

Wir finden die schönste Poesie bei den Indiern, aber immer mit der verrücktesten Grundlage, wir werden angezogen von der XI, 380.
Lieblichkeit und abgestossen von der Verworrenheit und dem Unsinn.

In dieser Phantasie der Indier ist nichts Festes, nichts gestaltet sich zur Schönheit, die erst das Bewusstseyn der Frei- XI, 340.
heit giebt.

Erst vor Kurzem haben wir bestimmte Kenntniss von der indischen Philosophie erhalten. Im Ganzen verstand man darunter die religiösen Vorstellungen, in neueren Zeiten hat man aber wirklich philosophische Werke kennen gelernt. Besonders hat uns Colebrooke aus zwei indischen philosophischen Werken Auszüge mitgetheilt; und dies ist das Erste, was wir über in-

---

*) Als im ersten Decennium unsers Jahrhunderts die Bekanntschaft mit der indischen Poesie und Philosophie zur ganz masslosen Ueberschätzung derselben führte, hat Hegel sich mit besonderem Fleisse auf das Studium derselben gelegt, um diese Uebertreibungen in ihre Schranken zurückzuweisen. Sein Kriterium ist bei einem Kunstwerk und einer Philosophie, ob auch der Inhalt schön und vernünftig ist.

dische Philosophie haben. Was Friedrich von Schlegel von seiner Weisheit der Indier spricht, ist nur aus den religiösen Vorstellungen genommen. Er ist einer der ersten Deutschen, der sich mit indischer Philosophie beschäftigt hat; indessen hat dies nicht viel gefruchtet, denn er hat eigentlich nichts weiter gelesen, als das Inhaltsverzeichniss zum Ramayana. Nach jenem Auszuge nun „besitzen die Indier alte philosophische Systeme. Sie betrachten sie einestheils als orthodox und zwar die, welche mit den Veda's übereinkommen; andere gelten als heterodox, und als nicht übereinkommend mit der Lehre der heiligen Bücher." Der eine Theil, „der wesentlich orthodox ist, hat keine andere Absicht, als die
XIII, 146—147. Erklärung der Veda's zu erleichtern," zu unterstützen; — oder „aus dem Text dieser Grundbücher eine feiner gedachte Psychologie zu ziehen." Dies System „heisst Mimansa; und es werden zwei Schulen davon angeführt." Davon verschieden sind andere Systeme, von denen die zwei Hauptsysteme Sanc'hya und Nyaya sind. „Das erste zerfällt wieder in zwei Theile," die jedoch nur in Ansehung der Form verschieden sind. „Von dem Nyaya gilt der Gotama als Urheber;" es ist besonders verwickelt, „führt speciell die Regeln des Räsonnements aus, und ist zu vergleichen mit der Logik des Aristoteles." Von diesen beiden Systemen hat uns nun Colebrooke Auszüge gemacht, und er sagt, „man habe viele alte Werke darüber, und die versus memoriales daraus seyen sehr verbreitet."

XIII, 146. Die Veda's sind die Grundlage der Philosophie der Indier, selbst für die atheistischen Philosophien der Indier.

Bei dem Gegenstand (die religiöse Poesie der Indier), über welchen der höchstgeehrte Herr Verfasser (W. von Humboldt)*) das Publicum mit seinen Untersuchungen hat beschenken wollen, drängt sich zunächst die Bemerkung auf, dass der Ruhm der indischen Weisheit zu den ältesten Traditionen in der Geschichte gehört. Wo von den Quellen der Philosophie die Rede ist, wird nicht nur auf den Orient überhaupt, sondern ganz besonders auf Indien hingewiesen; die hohe Meinung von diesem Boden der

*) Wilhelm von Humboldt gab 1826 eine Schrift heraus: „Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata." Von dieser Schrift machte Hegel in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Critik 1827 eine ausführliche Recension, die für das Verständniss Indiens besonders werthvoll ist.

Wissenschaft hat sich früh in bestimmtere Sagen, wie von einem Besuche, den Pythagoras auch dort gemacht habe, u. s. f., gefasst; und zu allen Zeiten ist von indischer Religion und Philosophie gesprochen und erzählt worden. Nur seit Kurzem hat sich uns aber der Zugang zu den Quellen eröffnet, und mit jedem Fortschritte, der in dieser Kenntniss gemacht wird, zeigt sich alles Frühere theils unbedeutend, theils schief und unbrauchbar. So eine alte Welt Indien nach der allgemeinen Bekanntschaft der XVI, 361.
Europäer mit diesem Lande ist, so ist es eine eben erst entdeckte neue Welt für uns nach seiner Literatur, seinen Wissenschaften und Künsten. Die erste Freude der Entdeckung dieser Schätze liess es nicht zu, sie mit Ruhe und Maass anzunehmen. William Jones, dem wir es hauptsächlich verdanken, sie uns aufgeschlossen zu haben und Andere ihm nach, haben den Werth des Entdeckten besonders darin gesetzt, in demselben theils die directen Quellen, theils neue Beglaubigungen der alten welthistorischen, sich auf Asien beziehenden Traditionen, so wie der weiter westlichen Sagen und Mythologien zu besitzen. Das Bekanntwerden aber mit Originalien selbst, die Aufdeckung ausdrücklichen weitläufigen Betrugs, den Capitain Wilford's Eifer mosaischen Erzählungen, europäischen Vorstellungen und Kenntnissen und Aufschlüssen über die asiatische Geschichte u. s. w. in der indischen Literatur nachzuspüren, von gefälligen Brahminen sich spielen liess, hat darauf geführt, sich vor Allem an die Originalien und an das Studium der Eigenthümlichkeit indischer Ansichten und Vorstellungen zu halten.

Der Zweck aller indischen Schulen und Systeme der Philosophie ist, anzugeben die Mittel, wodurch die ewige Glückseligkeit XIII, 148.
sowohl vor dem Tode als nach dem Tode zu erlangen ist.

Um nun aber von der Stufe der Vollendung, welche das höchste Ziel ist, zu sprechen, so betrachten wir sie zunächst in ihrer subjectiven Form. Diese Vollendung bestimmt sich als dauernder Zustand der Abstraction, perennirende Einsamkeit des Selbstbewusstseyns, die alle Sensationen, alle Bedürfnisse und XVI, 412.
Vorstellungen von äusseren Dingen aufgegeben hat, somit nicht mehr Bewusstseyn ist, — auch nicht ein erfülltes Selbstbewusstseyn, welches den Geist zum Inhalte hätte und insofern auch

noch Bewusstseyn wäre; — ein Anschauen, das nicht anschaut, von nichts weiss, — die reine Leerheit seiner in sich selbst.

Das indische Vereinsamen der Seele in die Leerheit (Herr v. Humboldt vergleicht es mit dem schwärmerischen Mysticismus
XVI, 392. anderer Völker und Religionen) ist vielmehr eine Verstumpfung, die vielleicht selbst den Namen Mysticismus gar nicht verdient, und die auf keine Entdeckung von Wahrheiten führen kann, weil sie ohne Inhalt ist.

XIII, 108. Bei den Indiern läuft Alles durcheinander, was sich auf den Gedanken bezieht.

So wichtig die Abwesenheit böser Neigungen und Empfindungen ist, so ist dies noch nicht Tugend und practische Moralität. Die affirmativen Pflichten des Brahminen bestehen in einer unendlichen Menge von Beobachtungen der leersten und abgeschmacktesten Vorschriften, und in dem Lesen und Meditiren der Veda's. Wenn wir nur die in den allgemeinsten Ausdrücken ausgesprochenen Lehren und Vorschriften lesen, werden wir zu leicht verführt, sie in dem Sinne unserer Moralität zu nehmen; ihr Verständniss liegt allein in ihrem wirklichen Inhalt. Die Gelehrsamkeit ist für sich als eine untergeordnete Stufe angegeben; den absoluten Werth hat das Lesen der Veda's, das Innehaben und Meditiren derselben ist als solches schon die absolute Wissen-
XVI, 403. schaft. Welche Geistlosigkeit selbst dies unendlich verdienstliche Lesen der Veda's zulässt, sagt uns Colebrooke (Asiat. Res. VIII. p. 390), wo er die verschiedenen abergläubischen Arten angiebt, in denen dies Lesen geschieht, — nemlich entweder so, dass jedes Wort für sich einzeln gesprochen oder die Worte abwechselnd wiederholt werden, und zwar rückwärts und vorwärts, und wieder einmal oder öfter; zu welchem Behufe besonders eingerichtete Abschriften gemacht werden, deren Namen Colebrooke daselbst angiebt, so dass auch jede Mühe der eigenen Aufmerksamkeit für das Anordnen des sinnlosen Lesens erspart wird.

Ein rechtschaffener Mann, sagt ein Engländer, ist mir unter
IX, 194. ihnen (den Indern) (den Brahmanen) nicht bekannt. Die Kinder haben vor den Eltern keine Achtung: der Sohn misshandelt die Mutter.

2. Der Buddhaismus.

Diesem taumelnden, in der Wirklichkeit in Fesseln geschlagenen Traumleben des Brahmaismus steht nun das unbefangene Traumleben des Buddhaismus gegenüber. Der Geist desselben ruht allerdings in dem allgemeinen Grundprincip der indischen Anschauung; aber er ist concentrirter in sich, seine Religion ist einfacher und der politische Zustand ruhiger und gehaltener. Höchst verschiedenartige Völker und Länder sind hierunter zusammengefasst: Ceylon, Hinterindien mit dem Birmanenreich, IX, 205—
Siam, Anam, nördlich davon Thibet, dann das chinesische Hoch- 209.
land mit seinen verschiedenen Völkerschaften von Mongolen und Tataren. Der Buddhaismus ist die am weitesten verbreitete Religion auf unserer Erde. In China wird Buddha als Foe verehrt, in Ceylon als Gautoma; in Thibet und bei den Mongolen hat diese Religion die Schattirung des Lamaismus erhalten. Gott ist in *unmittelbarer* Form, nicht in der Form des Gedankens gegenständlich. Diese unmittelbare Form ist aber die *menschliche Gestalt*. Die Sonne, die Sterne sind noch nicht der Geist, wohl aber der Mensch, welcher hier als Buddha, Gautama, Foe, in der Weise eines verstorbenen Lehrers, und in der lebendigen Gestalt des Ober-Lama göttlicher Verehrung theilhaftig wird. Die Form überhaupt, in welcher das Geistige der lamaischen Entwicklung des Buddhaismus steht, ist die eines *gegenwärtigen* Menschen, während er im ursprünglichen Buddhaismus ein *verstorbener* ist. Die Mongolen, welche sich durch ganz Mittelasien bis nach Sibirien hin erstrecken, wo sie den Russen unterworfen sind, verehren den Lama, und mit dieser Anbetung ist ein einfacher politischer Zustand, ein patriarchalisches Leben verbunden.

Dass nun ein Mensch als Gott verehrt wird, namentlish ein lebendiger, hat in sich etwas Widerstreitendes und Empörendes, man muss aber dabei näher Folgendes vor Augen haben. Es liegt im Begriffe des Geistes, ein Allgemeines in sich selbst zu seyn. Diese Bestimmung muss hervorgehoben werden, und in der Anschauung der Völker sich zeigen, dass diese Allgemeinheit ihnen vorschwebt. Nicht eben die Einzelheit des Subjects ist das Verehrte, sondern das Allgemeine in ihm, welches bei den

IX, 209—210. XI, 388. Thibetanern, Indern und den Asiaten überhaupt, als das Alles Durchwandernde betrachtet wird. Diese substantielle Einheit des Geistes kommt im Lama zur Anschauung, welcher nichts als die Gestalt ist, in der sich der Geist manifestirt, und diese Geistigkeit nicht als sein besonderes Eigenthum hat, sondern nur als theilnehmend an derselben gedacht wird, um sie für die Anderen zur Darstellung zu bringen, auf dass die Anschauung der Geistigkeit erhalten und zur Frömmigkeit und Seligkeit geführt werde. Das Zweite, was in dieser Vorstellung wesentlich hervortritt, ist die Unterscheidung von der Natur. Der chinesische Kaiser ist die Macht über die Naturkräfte, die er beherrscht, während hier grade die geistige Macht unterschieden von der Naturmacht ist. Den Lamadienern fällt nicht ein, vom Lama zu verlangen, dass er sich als Herr der Natur beweise, zaubere und Wunder thue; denn von dem, was sie Gott nennen, wollen sie nur geistiges Thun und Spenden geistiger Wohlthaten. Auch Buddha heisst der Heiland der Seelen, das Meer der Tugend, der grosse Lehrer. Die den Tischu-Lama kannten, schildern ihn als den vortrefflichsten, ruhigsten und der Meditation ergebensten Mann. So sehen ihn auch die Lamadiener an. Sie finden in ihm einen Mann, der beständig mit der Religion beschäftigt ist, und der, wenn er seine Aufmerksamkeit auf das Menschliche wendet, nur dazu da ist, Trost und Erhebung durch seinen Segen, durch Ausübung der Barmherzigkeit und Verzeihung auszutheilen.

Die Lamen führen ein durchaus isolirtes Leben und haben fast mehr weibliche als männliche Bildung. Früh aus den Armen der Eltern gerissen, ist der Lame in der Regel ein schönes Kind. In vollkommner Stille und Einsamkeit, in einer Art von Gefängniss wird er erzogen; er wird wohl genährt, bleibt ohne Bewegung und Kinderspiel, und so ist es kein Wunder, dass die stille
IX, 210. empfangende weibliche Richtung in ihm vorherrschend ist. Die grossen Lama's haben unter sich, als Vorsteher grosser Genossenschaften, die niederen Lama's. Jeder Vater, der in Thibet vier Söhne hat, muss einen dem Klosterleben widmen.

Der Dienst der Lama's hat das Schamanenthum verdrängt, das heisst, die Religion der Zauberei. Seitdem der Buddhaismus
IX, 210—211. und Lamaismus an die Stelle der schamanischen Religion getreten ist, ist das Leben der Mongolen einfach und patriarchalisch

gewesen. Daher ist auch von der politischen Staatsführung der Lamen wenig zu sagen. Ein Vezier führt die weltliche Herrschaft und berichtet Alles an den Lama. Die Regierung ist einfach und milde, und die Verehrung, welche die Mongolen dem Lama darbringen, äussert sich hauptsächlich darin, dass sie ihn in politischen Angelegenheiten um Rath fragen.

Im Vergleich mit der vorhergehenden Stufe ist also fortgegangen von der phantastisch in zahllose Mengen zerfallende Personification zu einer solchen, die bestimmt umschlossen und XI, 385.
gegenwärtig ist. Ein Mensch wird verehrt und er ist als solcher der Gott, die individuelle Gestalt annimmt und sich darin zur Verehrung hingiebt.

Geschichtlich ist diese Religion vorhanden als die des Foe; sie ist die Religion der Mongolen, Thibetaner im Norden und Westen China's, ferner der Birmanen und Ceylonesen, wo jedoch das, was sonst Foe heisst, Buddha genannt wird. Es ist überhaupt die Religion, die wir unter dem Namen der Lamaischen XI, 386.
kennen. Sie ist die ausgebreitetste und hat die meisten Anhänger; ihre Verehrer sind zahlreicher als die des Mohamedanismus, welche wieder mehr Anhänger zählt als die christliche Religion.

Es giebt mehrere, nemlich drei Hauptlama's: der erste, Dalailama, befindet sich in Lassa, nördlich vom Himalaja. Ferner ist ein andrer Lama in Klein-Thibet in Tischu-Lombu, in der Gegend von Napul. In der Mongolei endlich ist noch ein dritter. Der Geist kann zwar nur Eine Gestalt haben und dies ist der XI, 393.
Mensch, die sinnliche Erscheinung des Geistes; aber sobald das Innere nicht als Geist bestimmt ist, so ist die Gestalt zufällig, gleichgültig.

Es ist ein Unterschied zwischen Buddhaismus und Lamaismus. Sie haben dies Gemeinsame, welches angegeben worden, und die den Foe und Buddha verehren, verehren auch den Dalailama. Es ist jedoch jener mehr unter der Form eines Verstor- XI, 394.
benen, der aber auch unter seinen Nachfolgern gegenwärtig ist. So wird auch von Foe erzählt, er habe sich 8000 Mal incarnirt, sey vorhanden gewesen in wirklicher Existenz eines Menschen.

Auf den Charakter der Völker, die dieser Religion angehören, hat selbige besonders insofern eingewirkt, als sie die Erhebung XI, 395.

über das unmittelbare, einzelne Bewusstseyn zur durchgehenden
Forderung machte.

Da das Eine als das Substantielle gefasst wird, so liegt darin
unmittelbar die Erhebung über die Begierde, den einzelnen Wil-
len, die Wildheit — das Versenken in diese Innerlichkeit, Ein-
heit. Das Bild des Buddha ist in dieser denkenden Stellung,
Füsse und Arme übereinandergelegt, so, dass ein Zehe in den Mund
geht — dies Zurückgehen in sich, dies an sich selbst Saugen.
Der Charakter dieser Religion ist der der Stille, Sanftmuth, des
Gehorsams, der über der Wildheit, der Begierde steht. Vor allem
ist aber der Dalailama die Erscheinung des vollendeten und be-
XI, 395— friedigten Insichseyns. Sein Hauptcharakter ist Ruhe und Sanft-
396. muth, womit er Einsicht und ein durchaus edles Wesen verbindet.
Die Völker verehren ihn, indem sie ihn in dem schönen Lichte
betrachten, dass er in der reinen Betrachtung lebe und das ab-
solut Ewige in ihm gegenwärtig sey. Wenn der Lama auf äusser-
liche Dinge seine Aufmerksamkeit richten muss, so ist er allein
mit dem wohlthätigen Amt beschäftigt, Trost und Hülfe zu spen-
den, sein erstes Attribut ist Vergessen und Erbarmen.

Insofern die Stille des Insichseyns das Vernichtetseyn alles
Besonderen, das Nichts ist, so ist für den Menschen ebenso die-
ser Zustand der Vernichtung der höchste, und seine Be-
stimmung ist, sich zu vertiefen in dieses Nichts, die ewige Ruhe,
wo alle Bestimmungen aufhören, kein Wille, keine Intelligenz ist.
Durch fortwährendes Vertiefen und Sinnen in sich soll der Mensch
XI, 396. diesem Princip gleich werden, er soll ohne Leidenschaft seyn,
ohne Neigung, ohne Handlung, und zu diesem Zustand kommen,
Nichts zu wollen und Nichts zu thun. Da ist von Tugend, Laster,
Versöhnung, Unsterblichkeit keine Rede: die Heiligkeit des Men-
schen ist, dass er in solcher Vernichtung, in diesem Schweigen
sich vereint mit Gott, dem Nichts, dem Absoluten. Im Aufhören
aller Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele besteht das
Höchste.

Bei dem Verhältniss des Menschen zu dem Princip, dem
Nichts, gilt, dass er, um glücklich zu seyn, durch fortwährende
Speculation, Meditation, Sinnen über sich, sich bemühen muss,
XI, 400— diesem Princip gleich zu werden und die Heiligkeit des Menschen
401. ist, in diesem Schweigen sich zu vereinigen mit dem Gott. Die

lauten Stimmen weltlichen Lebens müssen verstummen; das Schweigen des Grabes ist das Element der Ewigkeit und Heiligkeit. In dem Aufhören aller Bewegung, Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele, in dieser Vernichtung seiner selbst, darin besteht das Glück, und wenn der Mensch zu dieser Stufe der Vollkommenheit gelangt ist, so ist keine Abwechslung mehr, seine Seele hat keine Wanderung mehr zu befürchten, denn er ist identisch mit dem Gotte Foe. Insofern der Mensch aber in seinem Leben nicht durch Entsagung, Versenkung in sich, zu diesem Glück gekommen ist, so entsteht die Vorstellung der Seelenwandrung. Hier ist es nun, dass mit dieser Vorstellung sich wieder die Seite der Macht und der Zauberei verbindet und diese Religion in den wildesten Aberglauben ausläuft. Es wird geglaubt, dass der Mensch in alle möglichen Gestalten übergehe, und die Priester sind die im Uebersinnlichen lebenden Beherrscher der Gestalt, welche die Seele annehmen soll, und vermögen sie daher auch von unglücksvollen Gestalten frei zu halten.

Rückblick auf China und Indien.

Der Mensch ist in Indien und China noch nicht zum Bewusstseyn seiner Persönlichkeit gekommen, hat in seiner Indivi- IX, 158.
dualität noch gar keinen Werth und keine Berechtigung — weder bei den Chinesen noch bei den Indern.

Die chinesische Moral hat, seitdem die Europäer mit derselben und den Schriften des Confucius bekannt wurden, das grösste Lob und ruhmwürdige Anerkennung ihrer Vortrefflichkeit von denen, die mit der christlichen Moral vertraut sind, erlangt. Ebenso ist die Erhabenheit anerkannt, mit welcher die indische Religion und Poesie (wozu man jedoch beisetzen muss, die höhere), und insbesondere ihre Philosophie, die Entfernung und Aufopferung des Sinnlichen aussprechen und fordern. Diese beiden Nationen ermangeln jedoch, man muss sagen: gänzlich, des wesentlichen Bewusstseyns des Freiheitsbegriffes. Den Chinesen sind ihre moralischen Gesetze die Naturgesetze, äusserliche positive Gebote, Zwangsrechte und Zwangspflichten

oder Regeln der Höflichkeit gegen einander. Die Freiheit, durch
IX, 88. welche die substantiellen Vernunftbestimmungen erst zu sittlicher Gesinnung werden, fehlt; die Moral ist Staatssache und wird durch Regierungsbeamte und die Gerichte gehandhabt. Ihre Werke darüber, welche nicht Staatsgesetzbücher sind, sondern allerdings an den subjectiven Willen und die Gesinnung gerichtet werden, lesen sich, wie die moralischen Schriften der Stoiker, als eine Reihe von Geboten, welche zum Ziele der Glückseligkeit nothwendig seyen, so dass die Willkür ihnen gegenüberstehend erscheint, welche sich zu solchen Geboten entschliessen, sie befolgen kann, oder auch nicht; wie denn die Vorstellung eines abstracten Subjects, des Weisen bei den chinesischen wie bei den stoischen Moralisten, die Spitze solcher Lehren ausmacht. Auch in der indischen Lehre des Aufgebens der Sinnlichkeit, der Begierden und irdischen Interessen ist nicht die affirmative, sittliche Freiheit das Ziel und Ende, sondern das Nichts des Bewusstseyns, die geistige und selbst physische Leblosigkeit.

Da sich die Völker Chinas, Indiens in sich beschlossen haben, und das Princip des Meeres sich nicht zu eigen machten*), oder doch nur in der Periode ihrer eben werdenden Bildung, und
IX, 125. wenn sie es beschifften, dies ohne Wirkung auf ihre Cultur blieb, so konnte von ihnen nur insofern ein Zusammenhang mit der weiteren Geschichte vorhanden seyn, als sie selbst aufgesucht und erforscht wurden.

Seitdem das Land der Maratten von den Engländern bezwungen worden ist, wird sich nichts mehr selbstständig gegen ihre Macht erhalten, die schon im birmanischen Reiche Fuss gefasst und den Buramputr, der Indien im Osten begrenzt, über-
IX, 174. schritten hat. Die Engländer, oder vielmehr die ostindische Compagnie, sind die Herrn des Landes, denn es ist das nothwendige Schicksal der asiatischen Reiche, den Europäern unterworfen zu seyn, und China wird auch einmal diesem Schicksale sich fügen müssen.**)

---

*) Man vergegenwärtige sich die Bedeutung des Meeres, wie sie in der Einleitung angegeben wurde pag. 81.

**) Diese Weissagung über das Schicksal des Orients ist auf die Natur des Christenthums und auf die Macht des Geistes begründet, dass die europäisch-

C.

Das Persische Reich.

Die dritte grosse Gestalt, die nun gegen das bewusstlose Eine Chinas und die schweifende ungebundene indische Unruhe auftritt, ist das persische Reich. China ist ganz eigenthümlich orientalisch; Indien könnten wir mit Griechenland, Persien dagegen mit Rom parallelisiren. In Persien nemlich tritt das Theokratische als Monarchie auf. Nun ist die Monarchie eine solche Verfassung, die ihre Gliederung wohl in der Spitze eines Oberhauptes zusammennimmt, aber dieses weder als das schlechthin allgemein Bestimmende, noch als das willkürlich Herrschende auf dem Throne stehen sieht, sondern so, dass sein Wille als Gesetzlichkeit vorhanden ist, die es mit seinen Unterthanen theilt. So haben wir ein allgemeines Princip, ein Gesetz, das Allem zu Grunde liegt, das aber selbst noch als natürlich mit dem Gegensatze behaftet ist. Daher ist die Vorstellung, die der Geist von sich selbst hat, auf dieser Stufe noch eine ganz natürliche, das Licht. Dieses allgemeine Princip ist eben so die Bestimmung für den Monarchen, als für jeden der Unterthanen, und der persische Geist ist so der reine gelichtete, die Idee eines Volkes in reiner Sittlichkeit, wie in einer heiligen Gemeine lebend. Diese aber hat theils als natürliche Gemeine den Gegensatz unüberwunden an ihr, und ihre Heiligkeit erhält diese Bestimmung des Sollens, theils aber zeigt sich in Persien dieser Gegensatz als das Reich

christliche Nation schlechterdings den ganzen Erdball sich unterwerfen muss. Die alten Bewohner Amerikas sind schon bis auf kleine Reste an dem Hauch des europäischen Geistes verschwunden und Amerika ist europäisch. Die geschichtlichen Küsten Afrikas sind auf dem Wege europäisch zu werden und ganz Asien muss demselben Schicksal unterliegen. Die ostindische Compagnie hat den Anfang gemacht, der amerikanische Zug nach Japan ist ein neues Zeichen. Eigenthümlich frappirt dabei die Weltgeschichte an, dass in Europa selbst noch der Halbmond nicht nur Terrain hat, sondern von christlichen Völkern poussirt wird. Dass man aber und mit Recht mit dem Halbmonde augenblicklich innerlich in seinem Herzen Sympathie haben kann, beweist, dass die christlichen europäischen Staaten selbst doch nicht auf christliche Wahrheit Anspruch machen können.

feindlicher Völker, so wie als der Zusammenhang der
IX, 139—140. verschiedensten Nationen. Die persische Einheit ist nicht die abstracte des chinesischen Reiches, sondern sie ist bestimmt, über viele verschiedene Völkerschaften, die sie unter der milden Gewalt ihrer Allgemeinheit vereinigt, zu herrschen und wie eine segnende Sonne über alle hinwegzuleuchten, erweckend und wärmend. Alles Besondere lässt diese Allgemeinheit, die nur die Wurzel ist, frei aus sich herausschlagen, und sich, wie es mag, ausbreiten und verzweigen. Im Systeme daher dieser besonderen Völker sind auch alle verschiedenen Principien vollständig auseinander gelegt, und existiren neben einander fort. Wir finden in dieser Völkerzahl schweifende Nomaden; dann sehen wir in Babylonien und Syrien Handel und Gewerbe ausgebildet, die tollste Sinnlichkeit, den ausgelassensten Taumel. Durch die Küsten*) kommen diese Beziehungen nach aussen. Mitten in diesem Pfuhl tritt uns der geistige Gott der Juden entgegen, der nur wie Brahm für den Gedanken ist, doch eifrig, und alle Besonderheit des Unterschiedes, die in anderen Religionen frei gelassen ist, aus sich ausschliessend und aufhebend. Dieses persische Reich also, weil es die besonderen Principien frei für sich kann gewähren lassen, hat den Gegensatz lebendig in sich selbst, und nicht abstract und ruhig, wie China und Indien, in sich beharrend, macht es einen wirklichen Uebergang in der Weltgeschichte.**)

Die Elemente des persischen Reichs sind das Zendvolk, die alten Parsen, und dann das assyrische, medische und babylonische Reich; dann nimmt aber das persische Reich
IX, 215. auch noch Kleinasien, Aegypten, Syrien mit seinem Küstenreich in sich auf, und vereinigt so das Hochland, die Stromebenen und das Küstenland in sich. — Persien vereinigte also die
IX, 229. drei natürlichen Principien in sich, während China und Indien der See fremd geblieben sind.

Wie das Licht Alles erleuchtet, Jedem eine eigenthümliche Lebendigkeit ertheilt, so dehnt sich die persische Herrschaft über

---

*) Durch die Küsten Kleinasiens.

**) Nach Hegel beginnt die eigentliche Weltgeschichte erst mit dem persischen Reich.

eine Menge von Nationen aus und lässt jeder ihr Besonderes. IX, 229.
Einige haben sogar eigene Könige, jede eine verschiedene Sprache, Bewaffnung, Lebensweise, Sitte. Dies Alles besteht ruhig unter dem allgemeinen Lichte.

1. Das Zendvolk.

Das Zendvolk wird von seiner Sprache so genannt, in welcher die Zendbücher geschrieben sind, die Grundbücher nemlich, auf welchen die Religion der alten Parsen beruht. Von dieser Religion der Parsen oder Feueranbeter sind noch Spuren vorhanden. In Bombay existirt eine Colonie derselben, und am caspischen Meere befinden sich einige zerstreute Familien, die diesen Cultus beibehalten haben. Im Ganzen sind sie durch die Mahomedaner vernichtet worden. Der grosse Zerduscht, von den Griechen Zoroaster genannt, schrieb seine Religionsbücher in IX, 215—216.
der Zendsprache. Bis gegen das letzte Drittel des vorigen Jahr- XI, 413.
hunderts war diese Sprache, und mithin auch alle Bücher, die darin verfasst sind, den Europäern völlig unbekannt, bis endlich der berühmte Franzose Anquetil du Perron*) uns diese reichen Schätze eröffnete. In Medien und Persien war die Religion des Zoroaster herrschend, aber keins dieser Länder war der eigentliche Wohnsitz des Zendvolks. In Bactrien scheint der Wohnsitz des Zendvolks gewesen zu seyn. In der Zeit des Cyrus finden wir den reinen und ursprünglichen Glauben und die alten, in den Zendbüchern uns beschriebenen Zustände nicht mehr vollkommen vor. So viel scheint gewiss zu seyn, dass die Zendsprache, die mit dem Sanskrit in Verbindung steht, die Sprache der Perser, Meder und Bactrer gewesen ist. Aus den Gesetzen und Einrichtungen des Volkes selbst, wie sie in den Zendbüchern angegeben sind, geht hervor, dass dieselben höchst einfach waren.

Die Hauptsache beim Zendvolk ist die Lehre des Zoroaster. Gegen die unglückselige Verdumpfung des Geistes der Inder

*) Vor uns liegt eine deutsche Uebersetzung seiner Reise aus dem Jahre 1776. Wir wissen nicht, ob seitdem eine neue Ausgabe gemacht ist. Seine Reise dauerte vom 24. Februar 1755 bis zum 17. November 1761 und ist seh unterhaltend und lehrreich.

kommt uns in der persischen Vorstellung ein reiner Athem entgegen, ein Hauch des Geistes. Das Licht hat die Bedeutung zugleich des Geistigen. Ormuzd ist Herr des Lichts und schafft alles Schöne und Herrliche der Welt, die im Reich der Sonne ist. Das Licht ist der Körper des Ormuzd, daher entsteht der
IX, 217—221. Feuerdienst, weil Ormuzd in allem Licht gegenwärtig ist,
XIII, 100—102. aber er ist nicht die Sonne, der Mond selber, sondern in diesen verehren die Perser nur das Licht, welches Ormuzd ist. Was von Ormuzd kommt ist lebendig, selbstständig und dauernd, das Wort ist ein Zeugniss desselben, die Gebete sind seine Productionen. Finsterniss ist dagegen der Körper des Ahriman, aber ein ewiges Feuer vertreibt ihn aus den Tempeln. Der Zweck eines Jeden ist, sich rein zu halten und diese Reinheit um sich zu verbreiten. Den Persern ist besonders zur Pflicht gemacht, das Lebendige zu erhalten, Bäume zu pflanzen, Quellen zu graben, Wüsten zu befruchten, damit überall Leben, Positives, Reines sich ergehe, und das Ormuzd-Reich nach allen Seiten hin verbreitet werde.

Zu dem Guten oder dem Lichtreich gehört Alles, was Leben hat; was in allen Wesen gut ist, das ist Ormuzd: er ist das Be-
XI, 415. lebende durch Gedanken, Wort und That. Es ist hier insofern auch noch Pantheismus, als das Gute, das Licht — die Substanz in Allem ist; alles Glück, Segen und Seligkeit fliesst darin zusammen.

Das Licht im physischen und geistigen Sinne gilt als die Erhebung, die Freiheit von dem Natürlichen, der Mensch verhält
IX, 213. sich zu dem Licht, dem Guten, als zu einem Objectiven, das aus seinem Willen anerkannt, verehrt und bethätigt wird.

Hier bei den Parsen tritt Verehrung ein; die Substantia-
XI, 414. lität ist hier als Gegenstand für das Subject in seiner Besonderheit, der Mensch als besonderes Gutes steht dem allgemeinen Guten gegenüber.

Es wird Alles verehrt, was lebendig ist, Sonne, Sterne, Baum, als Gutes, aber nur das Gute, das Licht in ihm, nicht seine besondere Gestalt, seine endliche, vergängliche Weise: es ist eine
XI, 416. Trennung zwischen dem Substantiellen und dem, was der Vergänglichkeit angehört. Auch im Menschen ist ein Unterschied gesetzt, ein Höheres wird unterschieden von der unmittelbaren

Leiblichkeit, Natürlichkeit, Zeitlichkeit, Unbedeutendheit seines äusserlichen Seyns, Daseyns; das sind die Genien, Fervers.

Der Cultus dieser Religion folgt unmittelbar aus der Bestimmung dieser Religion. Er hat den Zweck, Ormuzd in seiner Schöpfung zu verherrlichen und die Verehrung des Guten ist Anfang und Ende. Die Gebete sind einfach, einförmig und ohne eigenthümliche Nüancen. Die Hauptbestimmung des Cultus ist, dass der Mensch sich selbst rein halten soll im Innern und im Aeussern und dieselbe Reinheit überall erhalten und verbreiten. Das ganze Leben der Parsen soll dieser Cultus seyn, er ist nicht etwas Isolirtes, wie bei den Indiern. Ueberall soll der Parse das XI, 417—418.
Leben fördern, fruchtbar machen, fröhlich erhalten, das Gute ausüben in Wort und That, an allen Orten, alles Gute fördern unter den Menschen, wie die Menschen selbst, Canäle graben, Bäume pflanzen, Wanderer beherbergen, Wüsten anbauen, Hungrige speisen, die Erde tränken, die selbst Subject und Genius andrerseits ist.

Mit dem Lichte der Perser beginnt die geistige Anschauung, und in derselben nimmt der Geist Abschied von der Natur. Daher finden wir auch hier zuerst, dass die Völker nicht unterjocht, sondern in ihrem Reichthum, ihrer Verfassung, ihrer Religion belassen werden. Wir sahen, dass die Perser kein Reich mit vollendeter Organisation errichten konnten, dass sie ihr Princip nicht in die eroberten Länder einbildeten, und daraus kein Gan- IX, 271—272.
zes, sondern nur ein Aggregat der verschiedensten Individualitäten hervorbrachten. Das abstracte Princip der Perser erschien in seinem Mangel als unorganisirte, nicht concrete Einheit disparater Gegensätze, worin die persische Lichtanschauung neben syrischem Genuss- und Wohlleben, neben der Betriebsamkeit und dem Muth der erwerbenden und den Gefahren der See trotzenden Phönicier, neben der Abstraction des reinen Gedankens der jüdischen Religion und dem innern Drange Aegyptens bestand.

Das persische Reich hat alle drei geographische Momente in sich, die wir früher von einander geschieden haben. Zuerst die Hochlande von Persien und Medien, dann die Thalebenen des Euphrat und Tigris, deren Bewohner sich zu einem gebildeten Culturleben vereinigt haben, sowie Aegypten, die Thalebene des

IX, 229. Nils, wo Ackerbau, Gewerbe und Wissenschaften blühten, endlich das dritte Element, nemlich die Nationen, welche sich in die Gefahr des Meeres begeben, die Syrer, Phönizier, die Einwohner der griechischen Colonien und griechischen Uferstaaten in Kleinasien. Persien vereinigte also die drei natürlichen Principien in sich, während China und Indien der See fremd geblieben sind.

Dem grossen König der Perser gehörte alles Land und alles Wasser. Aber der König war nur der abstracte Herr; der Genuss verblieb den Völkern. So ist die Herrschaft der Perser auf keine Weise unterdrückend, weder in Ansehung des Weltlichen noch Religiösen. Die Perser, sagt Herodot, hatten zwar keine
IX, 232—233. Götzenbilder, indem sie die anthropomorphistischen Darstellungen der Götter verlachten, aber sie duldeten jede Religion, obgleich einige Ausbrüche des Zorns gegen die Abgöttereien sich finden. Griechische Tempel wurden zerstört und die Bilder der Götter zertrümmert.

Mit dem persischen Reiche treten wir erst in den Zusammenhang der Geschichte. Die Perser sind das erste geschichtliche Volk, Persien ist das erste Reich, das vergangen ist.*) Während China und Indien statarisch bleiben und ein natürliches
IX, 212. vegetabilisches Daseyn bis in die Gegenwart fristen, ist dieses Land den Entwicklungen und Umwälzungen unterworfen, welche allein einen geschichtlichen Zustand verrathen.

2. Das assyrisch-babylonische Reich und die Meder.

Sowie das Zendvolk das höhere geistige Element des persi-
IX, 222. schen Reichs war, so ist in Assyrien und Babylonien das Element des äusseren Reichthums, der Ueppigkeit und des Handels.

Die Sagen gehen bis in die ältesten Zeiten der Geschichte hinauf; sie sind aber an und für sich dunkel und zum Theil widersprechend, und dieser Widerspruch ist um so weniger aufzuhellen, als dem Volke Grundbücher und einheimische Werke ab-
IX, 222. gehen. Der griechische Historiker Ktesias soll aus den Archiven der persischen Könige selbst geschöpft haben; indessen sind nur noch wenige Bruchstücke vorhanden. Herodot giebt viele Nach-

*) Man vergegenwärtige sich die Bemerkungen über die Natur und Bedeutung des Untergangs der Völker aus der Einleitung pag. 75.

richten; ausserdem sind auch die Erzählungen in der Bibel höchst wichtig und merkwürdig, denn die Hebräer standen in unmittelbarer Beziehung mit den Babyloniern.

Was nun Assyrien betrifft, so ist das mehr ein unbestimmter Name. Das eigentliche Assyrien ist ein Theil von Mesopotamien, im Norden von Babylon. Als Hauptstädte dieses Reichs werden angegeben, Atur und Assur am Tigris, später Ninive, das von Ninus, dem Stifter des assyrischen Reichs, begründet und erbaut worden seyn soll. In jenen Zeiten machte eine Stadt das ganze Reich aus, so Ninive, so auch Ekbatana in Medien. Eine nicht minder unermessliche Population schloss Babylon in sich. Babylon lag südlich vom Euphrat in einer höchst fruchtbaren und für Ackerbau sehr geeigneten Ebene. Auf dem Euphrat und Tigris wurde grosse Schifffahrt getrieben; theils kamen die Schiffe von Armenien, theils von Süden nach Babylon, und führten in diese Stadt einen unermesslichen Reichthum zusammen. Herodot giebt einige merkwürdige Sittenzüge der Babylonier an, woraus hervorzugehen scheint, dass sie ein friedliches, gut nachbarliches Volk gewesen sind. Wenn einer in Babylon krank wurde, so brachte man ihn auf einen freien Platz, damit jeder Vorübergehende ihm seinen Rath ertheilen könne. Die Töchter wurden in den Jahren der Mannbarkeit versteigert, und IX, 223—226.
der hohe Preis, der für die schöne geboten ward, ward zum Heirathsgut der hässlichen bestimmt. Dies hinderte nicht, dass jede Frau einmal in ihrem Leben im Tempel der Mylitta sich preisgegeben haben musste. Wie dies mit den Religionsbegriffen zusammengehängt habe, ist schwer zu ermitteln*); sonst sagt Herodot, dass Sittenlosigkeit erst spät eingerissen sey, als Babylon ärmer geworden. Auch deutet der Umstand, dass die Schönen die Hässlichen dotirten, auf die Vorsorge für Alle hin, sowie das öffentliche Ausstellen der Kranken auf eine gewisse Gemeinsamkeit.

Als ein Zug des babylonischen Hofes verdient bemerkt zu

*) Mit der Erklärung dieser merkwürdigen Sitte in dem Cultus zu Babylon hat sich Schelling in seiner Vorlesung über Philosophie der Mythologie, die er 1841 zu Berlin hielt, viel beschäftigt. Die Erklärung hängt aber zu sehr mit vorangegangenen ausführlichen Untersuchungen zusammen, als dass wir sie hier in der Kürze verständlich machen könnten.

werden, dass, als Daniel am Hofe erzogen ward, nicht von ihm
IX, 235. gefordert wurde, an den Religionsübungen Theil zu nehmen, und ferner, dass ihm reine Speisen gereicht wurden.

Es ist hier noch der Meder Erwähnung zu thun. Sie waren, wie die Perser, ein Bergvolk, dessen Wohnsitze sich südlich und südwestlich vom caspischen Meer befanden und sich bis nach Armenien hinüberzogen. Unter diesen Medern werden dann auch die Magier aufgeführt, als einer der sechs Stämme, die das medische Volk bildeten, dessen Haupteigenschaften Wildheit, Rohheit und kriegerischer Muth waren. Was die Religion der Meder
IX, 262. betrifft, so nennen die Griechen alle orientalischen Priester überhaupt Magier und eben deswegen ist dieser Name völlig unbestimmt. So viel geht aus Allem hervor, dass bei den Magiern ein näherer Zusammenhang mit der Zendreligion zu suchen ist; aber dass, wenn auch die Magier Bewahrer und Verbreiter derselben waren, diese doch grosse Modificationen durch den Uebergang auf die verschiedenen Völker erlitt. Xenophon sagt, dass Cyrus zuerst in der Weise der Magier Gott opferte; die Meder waren somit ein Mittelvolk zur Fortpflanzung der Zendreligion.

Das assyrisch-babylonische Reich nun, das so viele Völker unter sich hatte, soll tausend oder anderthalb tausend Jahre bestanden haben. Der letzte Herrscher war Sardanapal, ein grosser Wollüstling, wie er beschrieben wird. Arbaces, der Satrap von Medien, regte die übrigen Satrapen gegen ihn auf, und führte mit denselben die Truppen, welche sich alle Jahre zu Ninive zur Zählung versammelten, gegen Sardanapal. Dieser, wenn er auch mehrere Siege erfocht, wurde doch endlich genöthigt, der
XI, 226—227. Uebermacht zu weichen, sich in Ninive einzuschliessen, und, als er zuletzt keinen Widerstand mehr leisten konnte, sich mit allen seinen Schätzen daselbst zu verbrennen. Nach Einigen soll dieses 888 Jahre v. Chr., nach Andern am Ausgang des siebenten Jahrhunderts geschehen seyn. Nach dieser Katastrophe löste sich das ganze Reich auf; es zerfiel in ein assyrisches, ein medisches und ein babylonisches Reich, wozu auch die Chaldäer, ein Bergvolk aus dem Norden, das sich mit den Babyloniern vermischt hatte, gehörten. Diese einzelnen Reiche hatten wieder verschiedene Schicksale, doch herrscht hier eine noch nicht aufgelöste Verwirrung in den Nachrichten. In diesen Zeiten begin-

nen die Berührungen mit den Juden und Aegyptern. Das jüdische Reich unterlag der überwiegenden Macht; die Juden wurden nach Babylon geführt, und von ihnen haben wir nun genaue Nachrichten über den Zustand dieses Reichs. Nach den Angaben des Daniel war in Babylon eine sorgfältige Geschäftsorganisation vorhanden. Er spricht von Magiern, von denen die Erklärer der Schriften, die Wahrsager, Astrologen, Gelehrten und Chaldäer, die die Träume auslegten, unterschieden werden. Die Propheten erzählen viel von dem grossen Handel in Babylon, entwerfen aber auch ein schreckliches Bild von der dort herrschenden Sittenlosigkeit.

3. Das eigentliche Perservolk.

Die wahre Spitze des persischen Reiches ist das eigentliche Perservolk. Der Zendreligion treu, üben sich die Perser in der Reinheit und in dem reinen Dienst des Ormuzd. IX, 227.—230.

Die Perser sind im nächsten und frühesten Zusammenhang mit den Medern und der Uebergang der Herrschaft an die Perser macht keinen wesentlichen Unterschied; denn Cyrus war selbst ein Verwandter des medischen Königs und der Name Persien und Medien verschmilzt. IX, 227.

Dem grossen Könige der Perser gehörte alles Land und alles Wasser. Aber der König war nur der abstracte Herr, der Genuss verblieb den Völkern, deren Leistungen darin bestanden, den Hof und die Satrapen zu unterhalten, und von dem Köstlichsten, was sie besassen, zu liefern. So ist die Herrschaft der Perser auf keine Weise unterdrückend, weder in Ansehung des Weltlichen noch des Religiösen. IX, 232—233.

Die Perser, ein freies Berg- und Nomadenvolk, über reichere gebildetere und üppigere Länder herrschend, behielten doch im Ganzen die Grundzüge ihrer alten Lebensweise bei, sie standen mit einem Fuss in ihrem Stammlande, mit dem andern im Auslande. Der Zendreligion treu, üben sich die Perser in der Reinheit und in dem reinen Dienst des Ormuzd. IX, 230.

An der Spitze der Perser und Meder bekriegte Cyrus Lydien und dessen König Krösus. Lydien erstreckte sich östlich bis an den Halys, auch den Saum der Westküste von Kleinasien, die schönen griechischen Colonien waren ihm unterworfen; es war

IX, 227—228. schon ein hoher Grad von Bildung im lydischen Reiche vorhanden. Kunst und Poesie blühten daselbst durch die Griechen. Auch diese Colonien wurden den Persern unterworfen. Darauf unterjochte Cyrus Babylon und mit demselben kam er in Besitz von Syrien und Palästina, entliess die Juden aus der Gefangenschaft und gestattete ihnen, ihren Tempel wieder zu erbauen. Zuletzt zog er gegen die Massageten, bekriegte diese Völker in den Steppen zwischen dem Oxus und Jaxartes, unterlag ihnen aber, indem er den Tod des Kriegers und Eroberers fand. Der Tod der Heroen, die Epoche in der Weltgeschichte gemacht haben, charakterisirt sie nach ihrem Berufe. Cyrus starb so in seinem Beruf, welcher die Vereinigung Vorderasiens in eine Herrschaft ohne weitern Zweck war.

Das Wehklagen und die Verwünschungen der Propheten über den Zustand vor der Eroberung geben das Elend, die Bosheit und das Wüste desselben zu erkennen, zugleich mit dem Glück, welches Cyrus über die vorderasiatische Welt brachte. Es ist den Asiaten nicht gegeben, Selbstständigkeit, Freiheit, gediegene Kraft des Geistes mit Bildung, dem Interesse für mannigfaltige Beschäf-
IX, 229—230. tigungen und der Bekanntschaft mit den Bequemlichkeiten zu vereinigen; kriegerischer Muth besteht nur in der Wildheit der Sitten, er ist nicht der ruhige Muth der Ordnung, und wenn der Geist sich mannigfaltige Interessen eröffnet, so geht er sogleich zur Verweichlichung über, lässt sich sinken, und macht die Menschen zu Knechten einer schwachen Sinnlichkeit

Wenn das ganze persische Heer ausziehen sollte, so wurde zuvörderst ein Aufgebot an alle asiatische Völkerschaften erlassen. Fanden sich die Krieger zusammen, so wurde der Zug alsdann mit jenem Charakter der Unruhe und schweifenden Lebensweise unternommen, der das Eigenthümliche der Perser ausmachte. So ging man nach Aegypten, nach Scythien, nach Thracien, so endlich nach Griechenland, wo diese ungeheure Macht gebrochen
IX, 231. werden sollte. Doch, da diese Völkerschaften so ungleich disciplinirt waren, so verschieden an Kraft und Tapferkeit, so wird es leicht begreiflich, dass die kleinen, disciplinirten, von Einem Muth beseelten Heere der Griechen, unter trefflicher Anführung, jenen unermesslichen aber ungeordneten Streitkräften Widerstand leisten konnten.

Die Erziehung der Prinzen, besonders aber des Thronerben, war äusserst sorgfältig. Bis zu ihrem siebenten Jahre blieben die Söhne des Königs unter den Frauen, und kommen nicht vor das Angesicht des Herrschers. Von dem siebenten Jahre an werden sie in der Jagd, im Reiten, im Bogenschiessen u. s. w. unter- IX, 232. richtet, so wie im Sprechen der Wahrheit. Einmal wird auch angegeben, dass der Prinz in der Magie des Zoroaster Unterricht empfangen habe. Vier der edelsten Perser erziehen den Prinzen.

Die Sagen Persiens gehen bis in die ältesten Zeiten der Geschichte hinauf; sie sind aber an und für sich dunkel und zum IX, 222. Theil widersprechend.

Die Blüthe der persischen Poesie fällt umgekehrt in die Zeit ihrer schon zu einer neuen Bildung durch den Muhamedanismus umgewandelten Sprache und Nationalität. Doch begegnen wir hier gleich im Beginne dieser höchsten Blüthezeit einem epischen Gedichte, das wenigstens dem Stoffe nach in die fernste Vergangenheit der altpersischen Sagen und Mythen zurückfällt, und seine Erzählung durch das heroische Zeitalter hindurch bis zu den letzten Tagen der Sassaniden herüberführt. Dies umfangreiche Werk ist das aus dem Bastanameh entstandene Schahnameh des X c, 402. Firdusi, des Gärtnerssohnes aus Tus. Eine eigentliche Epopöe IX, 222. jedoch dürfen wir auch dieses Gedicht nicht nennen, da es keine individuell umschlossene Handlung zum Mittelpunkte macht. Bei dem Wechsel der Jahrhunderte fehlt es an einem festen Costüm in Rücksicht auf Zeit und Local, und besonders die ältesten mythischen Gestalten und trüben verworrenen Traditionen schweben in einer phantastischen Welt, bei deren unbestimmterer Darstellung wir oft nicht wissen, ob wir es mit Personen oder ganzen Stämmen zu thun haben, während dann auf der andern Seite wieder wirklich historische Figuren auftreten. Als Muhamedaner war der Dichter wohl freier in Handhabung seines Stoffes, doch gerade in dieser Freiheit mangelt ihm das Erste der individuellen Gebilde, das die ursprünglichen Heldenbilder der Araber auszeichnet, und bei dem weiten Abstande von der längstversunkenen Sagenwelt geht ihm zugleich jener frische Hauch unmittelbarer Lebendigkeit ab, der dem nationalen Epos schlechthin nothwendig ist. — In dem weiteren Verfolge breitet sich die epische Kunst der Perser theils über Liebesepopöen von grosser Weiche

und vieler Süssigkeit aus, durch welche Nisami vornemlich sich berühmt machte, theils nimmt sie in ihrer reichen Lebenserfahrung eine Wendung gegen die didaktische hin, worin der weitgereiste Saadi Meister war, und vertieft sich endlich zu jener pantheistischen Mystik, die Dschelaleddin Rumi in Geschichten und legendenartigen Erzählungen u. s. f. lehrt und empfiehlt.

4. Syrien und das semitische Vorderasien.

Syrien war besonders wichtig für das persische Reich. An der Meeresküste lag eine Kettenreihe von herrlichen und reichen Städten, wie Tyrus, Sidon, Byblus, Berytus, die grossen Handel und grosse Schiffahrt trieben. Die Hauptrichtung des Handels ging in das mittelländische Meer, und von hier reichte er weit in den Westen hinüber. Durch den Verkehr mit so vielen Nationen er-
IX, 233—234. reichte Syrien bald eine hohe Bildung: die schönsten Arbeiten in Metallen und Edelsteinen wurden daselbst verfertigt, die wichtigsten Erfindungen, wie die des Glases und Purpurs, dort gemacht. Die Schriftsprache empfing hier ihre erste Ausbildung, denn bei dem Verkehr mit verschiedenen Völkern trat sehr bald das Bedürfniss derselben ein. Die *Phönizier* entdeckten und beschifften zuerst den atlantischen Ocean, auf Cypern und Kreta siedelten sie sich an; auf Thasos, einer weit von ihnen gelegenen Insel, bebauten sie Goldbergwerke; im südlichen und südwestlichen Spanien legten sie Silberbergwerke an; in Afrika gründeten sie die Colonien Utika und Carthago; von Gades aus schifften sie weit an der afrikanischen Küste herunter, und sollen nach Einigen sogar Afrika umsegelt haben, aus Britannien holten sie sich Zinn und aus der Ostsee den preussischen Bernstein. *Auf diese Weise ergiebt sich ein ganz neues Princip.* Die Unthätigkeit hört auf, sowie die rohe Tapferkeit: an ihre Stellen treten die Thätigkeit der *Industrie* und der *besonnene* Muth, der bei der Kühnheit, die See zu befahren, auch auf die Mittel verständig bedacht ist. Hier ist Alles auf die Thätigkeit des Menschen gesetzt, auf seine Kühnheit, seinen Verstand. Menschlicher Wille und Thätigkeit sind hier das Erste, nicht die Natur und ihre Gütigkeit. Babylonien hatte seinen bestimmten Boden, und die Subsistenz war durch den Lauf der Sonne und durch den Naturgang überhaupt bedingt. Aber der

Seemann vertraut auf sich selbst im Wechsel der Wellen, und Auge und Herz müssen immer offen seyn. Ebenso enthält das Princip der Industrie das Entgegengesetzte dessen, was man von der Natur erhält; denn die Naturgegenstände werden zum Gebrauche und zum Schmucke verarbeitet. In der Industrie ist der Mensch sich selber Zweck und behandelt die Natur als ein ihm Unterworfenes, dem er das Siegel seiner Thätigkeit aufdrückt. Der Verstand ist hier die Tapferkeit, und die Geschicklichkeit ist besser, als der natürliche Muth. Wir sehen hier die Völker befreit von der Furcht der Natur und ihrem sklavischen Dienste.

Vergleichen wir hiemit die religiösen Vorstellungen, so sehen wir in Babylon, in den syrischen Völkerschaften, in Phrygien zunächst einen rohen, gemeinen, sinnlichen Götzendienst, dessen Beschreibung uns hauptsächlich in den Propheten gegeben wird. Nicht nur die Verehrung der natürlichen Dinge fand statt, sondern auch die der allgemeinen Naturmacht, der Astarte, Cybele, der Diana von Ephesus. Der Cultus war sinnlicher Taumel, Ausschweifung, Ueppigkeit. In solchem Gottesdienst liegt ferner, dass der Geist, insofern er sich mit der Natur zu identificiren strebt, sein Bewusstseyn und überhaupt das Geistige aufhebt. Dagegen finden wir bei den Phöniziern, jenem kühnen Seevolke, etwas Anderes. Herodot erzählt uns, dass zu Tyrus der Hercules verehrt worden sey. Diese Verehrung ist ausserordentlich bezeichnend für den Charakter des Volkes, denn Hercules ist es ja, von dem die Griechen sagen, dass er sich durch menschliche Tapferkeit und Kühnheit in den Olymp geschwungen
habe. Ein zweites religiöses Moment ist der Dienst des Adonis, IX, 234—
der sich in den Küstenstädten findet. Das Fest des Adonis war, 237.
ungefähr wie der Dienst des Osiris, die Feier seines Todes, ein XI, 240.
Leichenfest, bei dem die Frauen in die ausschweifendsten Klagen über den verstorbenen Gott ausbrachen. In Indien verstummt die Klage im Heroismus der Stumpfheit; klaglos stürzen sich die Weiber in den Strom, und die Männer, sinnreich in Peinigungen, legen sich die schrecklichsten Qualen auf; denn sie ergeben sich nur der Leblosigkeit, um das Bewusstseyn in leerer, abstracter Anschauung zu vertilgen; hier aber wird der menschliche Schmerz ein Moment des Cultus, ein Moment der Verehrung; im Schmerz empfindet der Mensch seine Subjectivität, er soll, er darf hier

als er sich selbst wissen und sich gegenwärtig seyn. Das Leben erhält hier wieder Werth.*)

Der Schmerz ist überhaupt der Verlauf der Endlichkeit und
XI, 418— subjectiv die Zerknirschung des Gemüths. In der phönicischen
419. und der vorderasiatischen Religion ist dieser Prozess enthalten.

5. Judaea.**)

IX, 238. Das andere zum persischen Reiche im weiteren Verbande gehörende Volk dieser Küste ist das jüdische.

---

*) Mit besonderer Vorliebe hat Hegel in seiner Religionsphilosophie diesen Begriff des Schmerzes in dem Adonisdienst und sonst abgehandelt; aber es sind diese Abhandlungen zu schwierig, um allgemein verstanden zu werden. Auch die weiteren Untersuchungen hierüber in seiner Philosophie der Geschichte sind viel zu schwierig, als dass sie allgemein verstanden werden könnten. Der Geist ist nach Hegel wesentlich diess, sich abzusterben und durch Vernichtung seiner Natürlichkeit zu sich selbst zu kommen. Wir werden später sehn, wie fast die ganze Idee des Christenthums darauf beruht. Hier bei den Phöniziern wird der Schmerz in dem Bilde des Phönix und des Adonis mehr symbolisch angeschaut.

**) Hier muss uns eine Bemerkung, die erst 12 Jahre nach dem Tode Hegels zu wissen möglich war, sehr willkommen seyn. Wir kennen nemlich den Verlauf der Studien Hegels von seiner Knabenzeit bis zu seinem Auftreten erst durch die Herausgabe des Lebens Hegels von Rosenkranz im Jahre 1844. Der, welcher nicht diese Lebensbeschreibung kennt, kann Hegel immer nur halb würdigen; denn die Genesis seines Werdens ist in Wahrheit fast noch lehrreicher als seine Leistungen nach seinem Gewordenseyn. Aus diesem Werk von Rosenkranz ersieht man nun, dass Hegel schon in seiner Schweizerperiode, also schon in den Jahren 1793—1796, sich mit besonderer Anstrengung grade mit der jüdischen Geschichte beschäftigte. Rosenkranz sagt darüber: „Zum Begriff der jüdischen Geschichte vom theologischen Gesichtspunkt aus hat er (damals) viele Anläufe gemacht und ist zuweilen in das kleinste Detail gegangen, namentlich bei der Charakteristik von Abraham und Moses. In der Entwicklung der jüdischen Geschichte selbst erschien ihm besonders wichtig, dass das Volk den Uebergang vom Hirtenleben zum Staat nicht ohne fremden Einfluss gemacht und seine Unabhängigkeit an allgemeine Feindschaft geknüpft habe. Er fand daher in der Verfassung der Juden die Entzweiung mit der Natur in der Weise durchgeführt, dass sie für ihre Abhängigkeit vom Gesetz sich in dem Eigensinn eines Dienstes zu entschädigen suchten, welcher nichts als Entgegensetzung gegen die Natur war. „Das Schicksal des jüdischen Volks ist das Schicksal Makbeths, der aus der Natur selbst trat, sich an fremde Wesen hing, in ihrem Dienst alles Heilige der menschlichen Natur zertreten und ermorden, von seinen Göttern (denn es waren Götter, er war Knecht)

Wir finden bei demselben wieder ein Grundbuch, das alte Testament, in welchem die Anschauungen dieses Volkes hervor-treten. IX, 238.

---

verlassen und an seinem Glauben selbst zerschmettert werden musste." — Sodann ergiebt sich, wie man aus Hegels sämmtlichen Werken ersehen kann, dass er bis zu seinem Tode mit der Lösung des Räthsels der jüdischen Geschichte rang. Hierüber bemerkt Rosenkranz: „Hegels Ansicht der jüdischen Geschichte ist zu verschiedenen Zeiten sehr ungleich gewesen. Sie hat ihn eben so heftig von sich abgestossen als gefesselt und als ein finsteres Räthsel ihn Lebenslang gequält. Bald, wie in der Phänomenologie, ignorirte er sie; bald, wie in der Rechtsphilosophie, rückte er sie dicht an den germanischen Geist heran; bald, wie in der Religionsphilosophie, coordinirte er sie als die unmittelbare Form der geistigen Individualität dem Griechischen und Römischen; endlich in der Philosophie der Geschichte integrirt er sie dem Persischen Reich. Nach jeder dieser Seiten hin liegt in der Geschichte der Juden eine Berechtigung, allein erst die Zusammenfassung aller derselben zur Einheit kann befriedigen." Rosenkranz Leben Hegels p. 48—49. — Es lässt sich nicht leugnen, dass der letzte Satz von Rosenkranz „allein erst die Zusammenfassung aller derselben zur Einheit kann befriedigen" richtig ist; aber eben so gewiss ist es auch, dass Hegel das gewusst und so gemeint hat. Was der Sinn aller alten Völker gewesen ist, wird erst durch das Christenthum offenbar und wir erinnern noch einmal daran, dass Hegel gesagt hat: „bis auf das Christenthum geht die Geschichte und von dem Christenthum an geht die Geschichte." Das Christenthum erscheint aber erst und konnte erst erscheinen, nachdem die Härte der römischen Welt im Gegensatze gegen die persische Monarchie alle einzelnen Staats- und Völkerindividualitäten der damals bekannten Welt vernichtet hatte. Erst dadurch wurde die Welt damals rathlos und die Gemüther durch diese ungeheure Zucht für ein Höheres empfänglich gemacht. Bekanntlich wurde auch Judäa von den Römern unterjocht. Erst, nachdem den Juden durch die Unterjochung durch die Römer der letzte Rest eines Landes Canaan auf Erden genommen war, konnte ihnen klar werden, dass das Wiederkommen des Messias einen andern höhern Sinn hatte. So wäre es vielleicht richtiger Judäa und seine Geschichte unmittelbar an das Christenthum heranzurücken. Allein erwägt man, dass das Christenthum zugleich eine universelle Stellung zu der Geschichte aller alten Völker einnimmt und erwägt man andrerseits, dass das jüdische Volk in seiner geschichtlichen Entstehung sowohl wie in seiner specifisch innern Haltung durch seine Lage und sein Verhältniss zu den semitischen Völkern Vorderasiens bedingt ist, so kann seine historische Stellung doch nirgends anders liegen, als wo sie liegt. Kein Mensch wird es doch leugnen wollen, dass die Geschichte des jüdischen Volks im persischen Reich beginnt. Und wo sie mündet, das kann ja erst klar werden, wenn man historisch auf den Zeitpunkt in der Weltgeschichte gekommen ist, wo die Geschichte selbst zeigt, wo sie mündet. Die Leser werden später in der römischen Welt Hegel's Auffassung über die Stellung des jüdischen Volks zum Christenthum aus-

Das Licht ist nunmehr Jehovah, das reine Eine. Dadurch geschieht der Bruch zwischen dem Osten und Westen. Die Natur, die im Orient das Erste und die Grundlage ist, wird jetzt herabgedrückt zum Geschöpf, und der Geist ist nun das Erste.
IX, 238—239. Von Gott wird gewusst, er sey Schöpfer aller Menschen, wie der ganzen Natur, sowie die absolute Wirksamkeit überhaupt. Dieses grosse Prinzip ist aber in seiner weiteren Bestimmtheit das ausschliessende Eine. Der Gott des jüdischen Volkes ist nun der Gott Abrahams und seines Saamens. Gegen diesen Gott sind alle andern Götter falsche.

Die Vorstellung, dass Gott Herr und Schöpfer der Natur sey, bringt die Stellung Gottes als des Erhabenen herbei, indem die ganze Natur Gottes Schmuck und gleichsam zu seinem Dienste verwendet ist. — Gegen diese Erhabenheit gehalten ist die indische nur die des Maasslosen: durch die Geistigkeit überhaupt wird nun das Sinnliche und Unsittliche nicht mehr privilegirt, sondern als das Ungöttliche herabgesetzt. Nur das Eine, der Geist, das Unsinnliche ist die Wahrheit; der Gedanke ist frei für sich, und wahrhafte Moralität und Rechtlichkeit kann nun-
IX, 239—240. mehr auftreten; denn es wird Gott durch Rechtlichkeit verehrt und Rechtthun ist Wandeln im Wege des Herrn. Damit ist verbunden das Glück, Leben und zeitiges Wohlergehen als Belohnung; denn es heisst: auf dass du lange lebest auf Erden. — Auch die Möglichkeit einer geschichtlichen Ansicht ist hier vorhanden; denn es ist hier der prosaische Verstand, der das Beschränkte und Unscheinbare an seinen Platz stellt und es als eigenthümliche Gestalt der Endlichkeit auffasst: Menschen werden als Individuen, nicht als Incarnationen Gottes, Sonne als Sonne,

---

führlich kennen lernen, die sehr schön ist. Wenn Leser fürchten sollten, dass die Stellung der jüdischen Geschichte herabgesetzt werde, so fragt es sich nur darum, ob sie später mit der Auffassung einverstanden sind, welche Hegel von der Mission des römischen Reichs hat in Beziehung auf die Erscheinung des Christenthums. Man braucht auch nur die Leidensgeschichte Christi sich vorzuhalten oder die Apostelgeschichte zu lesen, um zu erkennen, wie sehr man sich daran gewöhnen muss, die Erscheinung des Christenthums auf der Grundlage der römischen Welt sich vorzustellen. Wir bitten nur die Leser freundlichst, Hegel's Urtheil über die jüdische Geschichte nicht als abgeschlossen zu betrachten, bevor wir bei der Erscheinung des Christenthums angelangt sind.

Berge als Berge, nicht als in ihnen selbst Geist und Willen habend, genommen.*)

Gott ist jetzt gewusst als Einer, nicht als Eines, wie im
Pantheismus. — Gott ist hier gestaltlos, nicht nach äusserlicher
sinnlicher Gestalt; bildlos, er ist nicht für die sinnliche Vorstel-
lung, sondern er ist nur für den Gedanken. — Gott ist bestimmt
als absolute Macht, die Weisheit ist. Alle Besonderung ist darin
untergegangen. Darin liegt, dass die natürlichen Dinge nicht XII, 48.
mehr für sich gelten in ihrer Unmittelbarkeit. Die Selbstständig-
keit ist nur Einer, alles Andere ist nur Gesetztes, alles An-
dere ist unselbstständig gegen ihn. — Eine bestimmte Nation
wird hier Zweck der Weisheit.

In früheren Religionen giebt es keine Wunder: in der indi-
schen ist Alles schon verrückt von Haus aus. Erst im Gegen-
satze gegen die Ordnung der Natur, erst da hat die Bestimmung XII, 60.
des Wunders ihren Platz, was so vorgestellt wird, dass Gott sich
an einem Einzelnen und zugleich gegen die Bestimmung des-
selben manifestirt.

Bei den Indiern giebt es noch keine Wunder, denn sie haben
noch keine vernünftige und verständige Natur, sie hat keinen
verständigen Zusammenhang, es ist alles wunderbar, daher sind XI, 427.
keine Wunder. Sie können erst da seyn, wo Gott als Subject
bestimmt ist und als für sich seyende Macht in der Weise der
Subjectivität wirkt.

Gott ist das Allgemeine; — der Mensch, der sich und sei-
nen Willen nach diesem Allgemeinen bestimmt, ist der freie —
damit der allgemeine Wille, nicht seine besondere Sittlichkeit; XII, 65.
Rechtthun ist hier Grundbestimmung, der Wandel vor Gott,
das Freiseyn von selbstsüchtigen Zwecken, die Gerechtigkeit, die
vor Gott gilt.

Darin ist es begründet, dass es dem Menschen wohlgehen

*) Wer diesen Passus genau ansieht, der wird, wie wir hoffen, eingestehen, dass hier mit einer ganz bewunderungswürdigen Durchsichtigkeit der Unterschied der Juden von den früheren Völkern Asiens angegeben und das specifisch Neue in geistiger Beziehung, das mit Judäa aufgeht, fixirt ist. Allerdings aber muss man genau auf den Kampf geachtet haben, in welchem in der orientalischen Welt der Geist mit der Natur sich befindet und was das sagen will, dass der Geist sich über die Natur erhebt.

darf, ja soll, er ist Zweck für Gott, er als Ganzes. Dass dieses zusammengeknüpft ist (Rechtthun und Wohlergehen), dieses Bewusstseyn ist dieser Glaube, Zuversicht, diese ist im jüdischen Volke eine Grundseite, bewundrungswürdige Seite. Von dieser Zuversicht sind die alttestamentlichen Schriften voll, besonders die Psalmen. Dieser Gang ist es auch, der im Hiob dargestellt ist, das einzige Buch, von dem man den Zusammenhang mit dem Boden des jüdischen Volkes nicht genau kennt. Hiob preist seine Unschuld, findet sein Schicksal ungerecht, er ist unzufrieden. Es ist als Zweck Gottes gewusst, dass er es den Guten gut ge-
XII, 66—67. hen lässe. Hiob fragt: Was giebt mir Gott für Lohn von der Höhe, sollte nicht der Ungerechte so verstossen werden? Seine Freunde antworten in demselben Sinne; nur dass sie es umkehren: Weil du unglücklich bist, daraus schliessen wir, dass du nicht recht bist; Gott thut dies, dass er den Menschen beschirme vor Hoffahrt. Gott spricht endlich selbst: Wer ist, der so redet mit Unverstand? Wo warst du, da ich die Erde gründete? Da kommt eine sehr schöne, prächtige Beschreibung von Gottes Macht, und Hiob sagt: Ich erkenne es, es ist ein unbesonnener Mensch, der seinen Stolz meint zu verbergen. — Diese Unterwürfigkeit ist das Letzte, einerseits diese Forderung, dass es dem Gerechten wohl geht, andrerseits soll selbst diese Unzufriedenheit weichen. Dies Verzichtleisten, Anerkennen der Macht Gottes bringt Hiob wieder zu seinem Vermögen, zu seinem vorigen Glück. Doch soll vom Endlichen zugleich dieses Glück nicht als *Recht* gegen die Macht Gottes angesprochen werden.

Der Mensch soll recht thun, das ist das absolute Gebot, und dieses Rechtthun hat seinen Sitz im Wollen, der Mensch ist dadurch auf sein *Innerliches* angewiesen und er muss beschäftigt seyn mit dieser Betrachtung seines Innern, ob es im
XII, 67—68. Rechte, sein Wille gut ist. Diese Untersuchung und Bekümmerniss über das Unrecht, das Schreien der Seele nach Gott, *dies Hinabsteigen in die Tiefen des Geistes*, diese Sehnsucht des Geistes nach dem Rechten, der Angemessenheit zum Willen Gottes, ist ein besonderes Charakteristisches.

Gott ist einerseits der Gott Himmels und der Erden, absolute Weisheit, allgemeine Macht, und der Zweck dieses Gottes ist zugleich so *beschränkt*, dass er nur Eine Familie, nur

dies eine Volk ist. Alle Völker sollen ihn wohl auch anerkennen, seinen Namen preisen, aber das reale zu Stande gebrachte wirkliche Werk ist nur dies Volk, in seinem Zustande, seinem Daseyn, seinem innern, äussern, politischen, sittlichen XII, 69—
Daseyn. Gott ist so nur der Gott Abrahams, Isaak's und Ja- 70.
kob's, der Gott, der uns aus Aegypten geführt hat. Weil Gott nur Einer ist, so ist er auch nur in Einem allgemeinen Geiste, in Einer Familie, in Einer Welt. Die ersten sind die Familien als Familien, die aus Aegypten geführten sind die Nation, hier sind es die Häupter der Familien, die das Bestimmte des Zweckes ausmachen. Die Allgemeinheit ist sonach die natürliche. Der Zweck ist so nur menschlich und so die Familie. So ist die Religion die patriarchalische. Gott ist nur der Gott dieses Volks, nicht der Menschen, und dies Volk ist das Volk Gottes.

Aus diesem einzelnen, realen Zweck sind die andern Völker ausgeschlossen. — Es ist dabei diese Ausschliessung zunächst nicht polemisch, sondern die Realität ist der besondere Besitz, einzelne Genuss dieses einzelnen Volkes. Die anderen Völker können auch dazu gebracht werden, zu dieser Verehrung. Sie sollen den Herrn preisen, aber dass sie dahin kommen, XII, 71.
ist nicht realer Zweck, ist nur träges, nicht practisches Sollen. Dieser reale Zweck ist erst im Muhamedanismus aufgetreten, wo der einzelne Zweck zum allgemeinen erhoben und so fanatisch ward.

Die Unsterblichkeit der Seele ist noch nicht anerkannt: es ist daher kein höherer Zweck als der Dienst des Jehovah, und für sich hat der Mensch den Zweck, sich und seiner Familie XII, 85—
das Leben so lange als möglich zu erhalten. Zeitlicher Be- 86.
sitz nemlich erfolgt für den Dienst, nicht Ewiges, nicht ewige Seligkeit.

Das Subject kommt bei den Juden nicht zum Bewusstseyn seiner Selbstständigkeit; deswegen finden wir bei ihnen keinen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Wenn das Subject aber im Judenthume werthlos is, so ist dagegen die Familie IX, 241.
selbstständig, denn an die Familie ist der Dienst Jehovah's gebunden, und sie somit das Substantielle. Der Staat aber ist das dem jüdischen Princip Unangemessene und der Gesetzgebung Mosis fremd.

Der Besitz eines Landes ist das, was das jüdische Selbstbewusstseyn von seinem Gott erhielt. — Dieser Besitz und dies Volk ist identisch, untrennbar. Gottes Volk besitzt Kanaan. Gott
XII, 86—hat einen Bund mit Abraham geschlossen, dessen eine Seite die-
88. ser Besitz ist (die andere Seite ist der Dienst). — Das Halten der Gebote des Dienstes, der Gehorsam gegen Gott ist die Bedingung der Erhaltung des Zustandes des Volks, dies ist die andere Seite des Bundes.

So rein geistig der objective Gott gedacht wird, so gebun-
IX, 242. den und ungeistig ist noch die subjective Seite der Verehrung desselben.

Die Furcht des Herrn ist die Grundbestimmung des Verhältnisses. — Aber die Furcht ist hier nicht Furcht vor Endlichem und vor endlicher Gewalt, sondern die Furcht ist hier Furcht des Unsichtbaren, Absoluten, das Gegentheil des Bewusstseyns meiner, das Bewusstseyn des gegen mich, als Endlichen, unendlichen Selbstes. Durch das Bewusstseyn dieses Ab-
XII, 79—soluten, als der einzigen, der schlechthin negativen Macht, ver-
81. schwindet jede eigene Kraft. — Die Furcht, in der der Knecht sich als Nichts betrachtet, giebt ihm die Wiederherstellung seiner Berechtigung, Gott ist der ausschliessende Herr und Gott des jüdischen Volkes.

Wir sehen bei diesem Volke den harten Dienst, als Verhältniss zum reinen Gedanken. Die Innerlichkeit haben wir wohl vor uns, das reine Herz, die Büssung, die Andacht, aber es ist
IX, 240. nicht auch das besondere concrete Subject sich gegenständlich im Absoluten geworden, und es bleibt daher streng an den Dienst der Ceremonie und des Rechts gebunden. Spinoza sieht das Gesetzbuch Mosis so an, als habe Gott es den Juden zur Strafe, zur Zuchtruthe gegeben.

Das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen,
XV, 117. aus der sich bewussten Verworfenheit. Das Jüdische hat vom Anfang dies Selbstgefühl der Nichtigkeit ausgemacht.

Demnach ist auch die Strafe, die an den Ungehorsam geknüpft ist, nicht die absolute (innerliche) Strafe, sondern nur ein äusseres Unglück, nemlich der Verlust des Besitzes oder die Schmälerung, die Verkürzung desselben. Die Strafen, welche angedroht sind, sind sinnlich äusserlicher Natur und auf den

ungestörten Besitz des Landes sich beziehend. Ebenso wie der XII, 88.
Gehorsam nicht geistig sittlicher Art ist, sondern nur der bestimmte, blinde Gehorsam nicht von sittlich freien Menschen, so sind auch die Strafen äusserlich bestimmte. Die Gebote, Gesetze sollen nur wie von Knechten befolgt ausgerichtet werden.

Merkwürdig ist es, diese Strafen zu betrachten, die in fürchterlichen Flüchen angedroht werden, wie denn dies Volk eine ordentliche Meisterschaft im Fluchen erlangt hat; diese Flüche treffen aber nur das Aeusserliche, nicht das Innere, Sittliche. Im 3. Buch Moses im 26. Kapitel heisst es: „So ihr meine Satzungen verachtet und nicht thut alle meine Gebote, und meinen Bund lasset anstehen, so will ich euch heimsuchen mit Schrecken, Schwulst und Fieber, dass euch die Angesichte verfallen und die Seele verschmachte. Ihr sollt euren Saamen umsonst säen und eure Feinde sollen ihn fressen, und die euch hassen, sollen über euch herrschen und ihr sollt fliehen, da euch niemand jaget. So ihr aber über das mir noch nicht gehorchet, so will ich's noch sieben Mal mehr machen, euch zu strafen um eure Sünden. Und will euren Himmel wie Eisen und eure Erde wie Erz machen, und eure Mühe und Arbeit soll verloren seyn, dass euer Land sein Gewächs nicht gebe, und die Bäume ihre Früchte nicht bringen. Und wo ihr mir entgegen wandelt und mich nicht höret, so will ich's noch sieben Mal mehr machen, auf euch zu schlagen, um eurer Sünde willen. Und will wilde Thiere unter euch senden, die sollen eure Kinder fressen und euer Vieh zerreissen, und eurer weniger machen und eure Strassen sollen wüste werden. Werdet ihr euch aber damit noch nicht von mir züchtigen lassen und mir entgegen wandeln, so will ich euch noch sieben Mal mehr schlagen. Und will ein Racheschwerdt über euch bringen, das meinen Bund rächen soll. Und ob ihr
euch in eure Städte versammelt, will ich doch die Pestilenz un- XII, 88—
ter euch senden und will euch in eurer Feinde Hände geben. 89.
Dann will ich euch den Vorrath des Brodts verderben, das zehn Weiber in einem Ofen backen, und euer Brodt soll man mit Gewicht auswägen, und wenn ihr esset, sollt ihr nicht satt werden. Werdet ihr aber dadurch mir noch nicht gehorchen, so will ich euch auch im Grimm entgegen wandeln und will euch sieben Mal mehr strafen, dass ihr eurer Söhne und Töchter Fleisch fres-

sen sollt. Und will eure Höhen vertilgen und eure Bilder ausrotten und will eure Leichname auf eure Götzen werfen und meine Seele wird an euch Ekel haben, und will eure Städte wüste machen und eures Heiligthums Kirchen einreissen, und will euren süssen Geruch nicht riechen. Also will ich das Land wüste machen, dass eure Feinde, so darinnen wohnen, sich davor entsetzen werden. Euch aber will ich unter die Heiden streuen und das Schwerdt ausziehen hinter euch her."

Die Erzählungen von den Erzvätern ziehen uns an. Wir sehen in dieser Geschichte den Uebergang aus dem patriarchalischen Nomadenzustand zum Ackerbau. Ueberhaupt hat die jüdische Geschichte grosse Züge; nur ist sie verunreinigt durch das ge-
IX, 241. heiligte Ausschliessen der anderen Volksgeister (die Verfolgung der Einwohner Kanaans wird sogar geboten), durch Mangel an Bildung überhaupt, und durch den Aberglauben, der durch die Vorstellung von dem hohen Werthe der Eigenthümlichkeit der Nation herbeigeführt wird.

Diese Religion muss nothwendig das Moment der Ausschliessung gewinnen, welches wesentlich darin besteht, dass nur das Eine Volk den Einen erkennt und von ihm anerkannt wird. Der Gott des jüdischen Volks ist nur der Gott Abrahams und seines Saamens; die nationale Individualität und ein besonderer Localdienst sind in die Vorstellung desselben verflochten. Gegen diesen Gott sind alle andern Götter falsche, und zwar ist der Unterschied von wahr und falsch ganz abstract; denn bei den falschen Göttern ist nicht anerkannt, dass ein Schein des Göttlichen in sie hineinblickte. So sehr eine Religion irrt, hat sie
XII, 68. doch die Wahrheit, wenn auch auf verkümmerte Weise. Darum aber, weil sie Religion ist, ist sie als solche noch nicht gut; man muss nicht in die Schlaffheit verfallen, zu sagen, dass es auf den Inhalt nicht ankomme, sondern lediglich auf die Form. Diese schlaffe Gutmüthigkeit hat die jüdische Religion nicht, indem sie absolut ausschliesst.

Nach kurzem Glanze zerfiel das Reich in sich selbst und theilte sich. Da es nur Einen Stamm Leviten und nur Einen
IX, 242. Tempel in Jerusalem gab, so musste bei Theilung des Reiches sogleich Abgötterei eintreten; denn es konnte der Eine Gott

nicht in zwei verschiedenen Tempeln verehrt werden und nicht zwei Reiche von einer Religion geben.

Die Erhabenheit der jüdischen Phantasie hat zwar in ihrer Vorstellung von der Schöpfung, in den Geschichten der Erzväter, der Wanderschaft durch die Wüste, der Eroberung Kanaans und in dem weiteren Verlauf nationaler Begebenheiten, bei der markigen Anschaulichkeit und naturwahren Auffassung, viele Elemente ursprünglicher epischer Poesie, doch waltet hier so sehr das religiöse Interesse vor, dass es, statt zu eigentlichen Epopöen, theils nur zu religiös poetischer Sagengeschichte und Historie, theils nur zu didaktisch religiösen Erzählungen kommt. X², 400.

Soll ein nationales Epos auch für fremde Völker und Zeiten ein bleibendes Interesse gewinnen, so gehört dazu, dass die Welt, die es schildert, nicht nur von besonderer Nationalität, sondern von der Art sey, dass sich in dem speciellen Volke und seiner Heldenschaft und That zugleich das allgemein Menschliche eindringlich ausprägt. So hat z. B. der in sich unmittelbar göttliche und sittliche Stoff, die Herrlichkeit der Charaktere und des gesammten Daseyns, die anschauliche Wirklichkeit, in welcher der Dichter das Höchste und Geringste vor uns zu bringen weiss, in Homer's Gedichten unsterbliche, ewige Gegenwart. Es herrscht unter den Nationen in dieser Rücksicht ein grosser Unterschied. Dem Ramajana z. B. kann es nicht abgesprochen werden, dass er den indischen Volksgeist, besonders von der religiösen Seite her, auf's lebendigste in sich trägt, aber der Charakter des ganzen indischen Lebens ist so überwiegend specifischer Art, dass das eigentlich und wahrhaft Menschliche die Schranke dieser Besonderheit nicht zu durchbrechen vermag. Ganz anders dagegen hat sich die gesammte christliche Welt in den epischen Darstellungen, wie sie das alte Testament vornehmlich in den Gemälden der patriarchalischen Zustände enthält, von früh an heimisch gefunden, und diese zu so energischer Anschaulichkeit herausgestellten Begebnisse immer von Neuem genossen, wie Goethe z. B. schon in seiner Kindheit „bei seinem zerstreuten Leben und zerstückelten Lernen dennoch seinen Geist, seine Gefühle auf diesen einen Punct zu einer stillen Wirkung versammelte," und selbst X², 349—350.

im späten Alter noch von ihnen sagt, „dass wir bei allen Wanderungen durch den Orient immer wieder zu diesen Schriften zurückkehrten, als den erquicklichsten obgleich hie und da getrübten, oft in die Erde sich verbergenden, sodann aber rein und frisch wieder hervorspringenden Quellwassern."

Der Dichter der Hymnen, Psalmen u. s. w., der sich über die Beschränktheit seiner eigenen inneren und äusserlichen Zustände, Situationen und der damit verknüpften Vorstellungen erhebt, und sich dafür dasjenige zum Gegenstande macht, was ihm und seiner Nation als absolut und göttlich erscheint, kann sich das Göttliche erstens zu einem objectiven Bilde abrunden, und das für die innere Anschauung entworfene und ausgeführte Bild zum Preise der Macht und Herrlichkeit des besungenen Gottes für Andere hinstellen. Von dieser Art sind z. B. die Hymnen, welche dem Homer zugeschrieben werden. Sie enthalten vornehmlich mythologische, nicht etwa symbolisch aufgefasste, sondern in episch gediegener Anschaulichkeit ausgestaltete Situationen und Geschichten des Gottes, zu dessen Ruhm sie gedichtet sind. Umgekehrt zweitens und lyrischer ist der dithyrambenmässige Aufschwung als subjectiv gottesdienstliche Erhebung, die fortgerissen von der Gewalt ihres Gegenstandes, wie im Innersten durchgerüttelt und betäubt, in ganz allgemeiner Stimmung es nicht zu einem objectiven Bilden und Gestalten bringen kann, sondern beim Aufjauchzen der Seele stehen bleibt. Das Subject geht aus sich heraus, hebt sich unmittelbar in das Absolute hinein, von dessen Wesen und Macht erfüllt es nun jubelnd einen Preis über die Unendlichkeit anstimmt, in welche es sich versenkt, und über die Erscheinungen, in deren Pracht sich die Tiefen der Gottheit verkündigen. — Die Griechen haben es innerhalb ihrer gottesdienstlichen Feierlichkeiten nicht lange bei solchen blossen Ausrufungen und Anrufungen bewenden lassen, sondern sind dazu fortgegangen, dergleichen Ergüsse durch Erzählung bestimmter mythischer Situationen und Handlungen zu unterbrechen. Diese zwischen die lyrischen Ausbrüche hineingestellten Darstellungen machten sich dann nach und nach zur Hauptsache, und bildeten, indem sie als lebendig abgeschlossene Handlung für sich in Form der Handlung hervortraten, das Drama aus, das nun seinerseits wieder die Lyrik der Chöre als integrirenden Theil in sich hinein-

nahm. — Durchgreifender dagegen finden wir diesen Schwung der Erhebung, dies Aufblicken, Jauchzen und Aufschreien der Seele zu dem Einen, worin das Subject das Endziel seines Bewusstseyns und den eigentlichen Gegenstand aller Macht und Wahrheit, alles Ruhmes und Preises findet, in vielen der erhabenern Psalmen des alten Testaments. Wie es z. B. im 33sten Psalm heisst: „Freuet euch des Herrn, ihr Gerechten; die Frommen sollen ihn schön preisen. Danket dem Herrn mit Harfen, und lobsinget ihm auf dem Psalter von zehn Saiten; singet ihm ein neues Lied, und machet's gut auf Saitenspielen X², 455—
mit Schalle. Denn des Herrn Wort ist wahrhaftig, und was er 458.
zusagt, das hält er gewiss. Er liebet Gerechtigkeit und Gericht. Die Erde ist voll der Güte des Herrn, der Himmel ist durch's Wort des Herrn gemacht, und alle sein Heer durch den Geist seines Mundes etc." Ebenso im 29sten Psalm: „Bringet her dem Herrn, ihr Gewaltigen, bringet her dem Herrn Ehre und Stärke. Bringet dem Herrn Ehre seines Namens, betet an den Herrn im heiligen Schmuck. Die Stimme des Herrn gehet auf den Wassern, der Gott der Ehre donnert, der Herr auf grossen Wassern, die Stimme des Herrn gehet herrlich. Die Stimme des Herrn zerbricht die Cedern, der Herr zerbricht die Cedern des Libanon. Und machet sie läcken wie ein Kalb, Libanon und Sirion wie ein junges Einhorn. Die Stimme des Herrn heult wie Feuerflammen. Die Stimme des Herrn erreget die Wüsten" u. s. f. — Solch eine Erhebung und lyrische Erhabenheit enthält ein Aussersichseyn, und wird deshalb weniger zu einem sich Vertiefen in den concreten Inhalt, so dass die Phantasie in ruhiger Befriedigung die Sache gewähren liesse, als sie sich vielmehr nur zu einem unbestimmten Enthusiasmus steigert, der das dem Bewusstseyn Unaussprechliche zur Empfindung und Anschauung zu bringen ringt. In dieser Unbestimmtheit kann sich das subjective Innere seinen unerreichbaren Gegenstand nicht in beruhigter Schönheit vorstellen, und seines Ausdrucks im Kunstwerke geniessen. Statt eines ruhigen Bildes stellt die Phantasie die äusserlichen Erscheinungen, die sie ergreift, ungeregelter, abgerissen zusammen, und da sie im Innern zu keiner festen Gliederung der besonderen Vorstellungen gelangt, bedient sie sich auch im Aeusseren nur eines willkürlichen herausstossenden Rhythmus. — Die Propheten,

welche der Gemeinde gegenüberstehen, gehen dann mehr schon, grossentheils im Grundtone des Schmerzes und der Wehklage über den Zustand ihres Volks, in diesem Gefühl der Entfremdung und des Abfalls, in der erhabenen Gluth ihrer Gesinnung und ihres politischen Zornes zur **p a r ä n e t i s c h e n L y r i k** fort.

Philo, ein gelehrter Jude zu Alexandrien, lebte um und nach Christi Geburt. Ihn zeichnet besonders aus die platonische Philosophie und dann, dass er bemüht war, in den heiligen Schriften der Juden die Philosophie aufzuzeigen. Durch den Geist der
XV, 18-21. Philosophie (die namentlich um diese Zeit in Alexandrien blühte, die sogenannte alexandrinische Philosophie) sind die Juden genöthigt worden, in ihren heiligen Büchern tiefere Bedeutung zu suchen und ihre religiösen Schriften als ein vollkommnes System göttlicher Weisheit darzustellen. — Die kabbalistische Philosophie *) (ebenfalls eine jüdische Philosophie, die um diese Zeit herrschte) beschäftigt sich mit den Vorstellungen, die auch Philo hatte. Die
XV, 26-28. Juden fangen hier (um diese Zeit) erst an, ihre Gedanken über ihre Wirklichkeit hinauszutragen, eine Geistes- oder wenigstens Geisterwelt sich ihnen aufzuschliessen, da sie vorher allein sich galten, in den Schmutz und den Eigendünkel ihres Daseyns und der Erhaltung ihres Volks und ihrer Geschlechter versenkt waren.

6. Aegypten.

Das persische Reich ist ein vorübergegangenes, und nur traurige Reste sind von seiner Blüthe geblieben. Die schönsten und reichsten Städte desselben, wie Babylon, Susa, Persepolis sind gänzlich zerfallen und nur wenige Ruinen zeigen uns ihre alte Stelle. Selbst in den neueren grossen Städten Persiens, Ispahan, Schiras, ist die Hälfte zur Ruine geworden, und keine neue Lebendigkeit ist wie im alten Rom aus denselben hervorgetreten,
IX, 242. sondern sie sind fast ganz in dem Andenken der sie umgebenden Völker verschwunden. Ausser den übrigen zum persichen Reiche bereits gezählten Ländern tritt nun aber A e g y p t e n auf, das Land der Ruinen überhaupt, das von Alters her als ganz wunder-

*) Kabbala hiess die geheime Weisheit der Juden. Die Verehrer derselben meinten, dass die Bücher, worin diese Weisheit enthalten war, dem Adam zum Trost seines Sündenfalls gegeben seyen. Für so alt erkannten sie diese Bücher.

bar gegolten und auch in neueren Zeiten das grösste Interesse auf sich gezogen hat. Seine Ruinen, das endliche Resultat einer unermesslichen Arbeit, überbieten im Riesenhaften und Ungeheuren Alles, was uns aus dem Alterthum geblieben ist.

Man kann die Sphinx, an und für sich ein Räthsel, ein doppelsinniges Gebilde, halb Thier, halb Mensch, als ein Symbol für den ägyptischen Geist ansehen: der menschliche Kopf, der aus dem thierischen Leibe herausblickt, stellt den Geist vor, wie IX, 243.
er anfängt sich aus dem Natürlichen zu erheben, sich diesem zu entreissen, und schon freier um sich zu blicken, ohne sich jedoch ganz von den Fesseln zu befreien. Die unendlichen Bauwerke der Aegypter sind halb unter der Erde, halb steigen sie über ihr in die Lüfte. Das ganze Land ist in ein Reich des Lebens und in ein Reich des Todes eingetheilt. Die colossale Bildsäule des Memnon erklingt vom ersten Blick der jungen Morgensonne; doch es ist noch nicht das freie Licht des Geistes, das in ihm ertönt. Die Schriftsprache ist noch Hieroglyphe, und die Grundlage derselben nur das sinnliche Bild, nicht der Buchstabe selbst.

Wir haben hier das afrikanische Element zugleich mit der orientalischen Gediegenheit an das mittelländische Meer, das Local der Völker-Ausstellung, versetzt; und zwar so, dass hier keine Verwickelung mit Auswärtigem vorhanden ist, indem diese Weise von Erregung sich als überflüssig zeigt; denn es ist hier ein ungeheures drängendes Streben auf sich selbst gerichtet, das inner- IX, 253.
halb seines Kreises in die Objectivirung seiner selbst durch die ungeheuersten Productionen ausschlägt. Noch aber ist wie ein eisernes Band um die Stirne des Geistes gewunden, dass er nicht zum freien Selbstbewusstseyn seines Wesens im Gedanken kommen kann, sondern dies nur als die Aufgabe, als das Räthsel seiner selbst herausgebiert.

Ein wichtiges Moment für die Geschichte Aegyptens ist das Herabrücken derselben vom oberen nach dem unteren Aegypten, vom Süden nach Norden. Damit hängt zusammen, dass Aegypten IX, 245.
von Aethiopien aus wohl seine Bildung erhalten hat, hauptsächlich von der Insel Meroe, auf welcher nach neueren Hypothesen ein Priestervolk gehaust haben soll.

Aegypten war bis auf Psammetich (650 v. Chr.) nach aussen hin abgeschlossen geblieben; auch zur See hatte es keine Ver-

IX, 247. bindung mit anderen Völkern angeknüpft. Psammetichos eröff-
nete diese Verbindung und bereitete dadurch Aegypten den Unter-
gang. Die Geschichte wird von da an bestimmter, weil sie auf
griechischen Berichten beruht.

Was den ägyptischen Geist betrifft, so ist anzuführen, dass
die Eleer bei Herodot die Aegypter die weisesten der Menschen
IX, 249. nennen. Auch uns überrascht dort, neben afrikanischer Stupidität,
einen reflectirenden Verstand, eine durchaus verständige Anord-
nung aller Einrichtungen, und die erstaunlichsten Werke der Kunst
zu sehen.

Es geschieht nicht, dass dieser Geist sich zum Allgemeinen
und Höheren erhebe, denn er ist gleichsam erblindet für dasselbe,
IX, 268. auch nicht, dass er in sein Inneres zurückgehe, aber er symbo-
lisirt frei und keck mit dem Particulären, und ist dessen schon
mächtig.

Wegen seiner verständigen Einrichtungen ist nun Aegypten
von den Alten als Muster eines sittlich geregelten Zustandes be-
trachtet worden, in der Weise eines Ideals, wie Pythagoras eines
in eingeschränkter, auserlesener Gesellschaft ausgeführt, und Plato
in mehr umfassender Vorstellung aufgestellt hat. Aber bei sol-
chen Idealen ist auf die Leidenschaft nicht gerechnet. Ein Zu-
stand, der als schlechthin fertig angenommen und genossen wer-
den soll, in dem Alles berechnet ist, besonders die Erziehung
und Angewöhnung an ihn, damit er zur andern Natur werde, ist
IX, 252—253. überhaupt der Natur des Geistes zuwider, der das vorhandene
Leben zu seinem Objecte macht, und der unendliche Trieb der
Thätigkeit ist, dasselbe zu verändern. Dieser Trieb hat sich auch
in Aegypten auf eine eigenthümliche Weise geäussert. Wenn
wir nemlich die Religion der Aegypter betrachten, so werden wir
überrascht durch die sonderbarsten wie wundervollsten Erschei-
nungen, und erkennen, dass jene ruhige polizeilich regulirte Ord-
nung nicht eine chinesische ist, und dass wir es hier mit einem
ganz anders in sich bewegten trieb- und drangvollen Geiste zu
thun haben.

Die Aegypter waren in Kasten wie die Inder getheilt, und
die Kinder übernahmen immer das Gewerbe und das Geschäft der
Eltern. Deswegen hat sich auch das Handwerksmässige und das
Technische in den Künsten hier so sehr ausgebildet, und die

Erblichkeit bewirkte bei der Art und Weise der Aegypter nicht IX, 249—
denselben Nachtheil wie in Indien. Die Kasten sind nicht starr, 250.
sondern im Kampf und in Berührung mit einander: wir finden
oft eine Auflösung und ein Widerstreben derselben.

Die Gerichte wurden sehr sorgfältig gehalten, und bestanden
aus dreissig von der Gemeinde ernannten Richtern, die sich ihren IX, 251.
Präsidenten selber wählten. Die Prozesse wurden schriftlich verhandelt und gingen bis zur Duplik.

Die *Verständigkeit*, die sich im Praktischen zeigt, erkennen wir denn auch in den Erzeugnissen der *Kunst* und *Wissenschaft*. Die Aegypter haben das Jahr in zwölf Monate getheilt und jeden Monat in dreissig Tage. Am Ende des Jahres
schalteten sie noch fünf Tage ein. Wir haben die Verständigkeit IX, 251—
der Aegypter in der *Mechanik* zu bewundern: die mächtigen 252.
Bauten, wie sie kein anderes Volk aufzuweisen hat, und die Alles an Festigkeit und an Grösse übertreffen, beweisen hinlänglich die Kunstfertigkeit, der sie sich überhaupt hingeben konnten, weil die unteren Kasten sich um Politik nicht bekümmerten.

Die Grundanschauung dessen, was den Aegyptern als das *Wesen* gilt, ruht auf der natürlich beschlossenen Welt, in der sie leben und näher auf dem natürlich geschlossenen physischen Naturkreis, welchen der Nil mit der Sonne bestimmt. Beides ist Ein Zusammenhang, der Stand der Sonne mit dem Stand des Nils; dies ist dem Aegypter Alles in Allem. Es ist ein alter Streit über den Sinn und die Bedeutung der ägyptischen Religion. Schon der Stoiker Chäremon, zu Tibers Zeiten, der in Aegypten gewesen, hat sie bloss materialistisch erklärt; den Gegensatz davon bilden die Neuplatoniker, welche Alles als Symbole einer geistigen Bedeutung nehmen, und so diese Religion zu einem reinen Idealismus machten. Jede dieser Vorstellungen für sich ist einseitig. Die natürlichen und geistigen Mächte sind aufs engste verbunden angeschaut, aber noch nicht so, dass die freie geistige Bedeutung hervorgetreten wäre, sondern auf die Weise, dass diese Gegensätze im härtesten Widerspruche zusammengebunden waren. Der Nil und die Sonne sind die als menschlich vorgestellten Gottheiten, und der natürliche Verlauf und die göttliche Geschichte ist dasselbige. Im Wintersolstitium hat die Kraft der Sonne am meisten abgenommen und muss aufs neue geboren werden. So

erscheint auch Osiris als geboren, wird aber vom Typhon, vom Bruder und Feinde, dem Gluthwind der Wüste, getödtet. Isis, die Erde, der die Kraft der Sonne und des Nils entzogen ist, sehnt sich nach ihm; sie sammelt die zerstückelten Gebeine des Osiris und klagt um ihn, und ganz Aegypten beweint mit ihr den Tod des Osiris, durch einen Gesang, den Herodot Maneros nennt. Es wird hier wieder der Schmerz als etwas Göttliches angesehen, und es widerfährt ihm hier dieselbige Ehre, welche ihm bei den Phöniziern angethan wird. Hermes balsamirt dann den Osiris ein, und an verschiedenen Orten wird das Grab desselben aufgezeigt. Osiris ist jetzt Todtenrichter und Herr des Reichs der Unsichtbaren. Dies sind die Grundvorstellungen. Osiris,
IX, 253—257. XI, 435, 439, 441. die Sonne, der Nil, dieses Dreifache ist in einem Knoten vereinigt. Die Sonne ist das Symbol, in dem Osiris und die Geschichte des Gottes gewusst wird, und ebenso ist der Nil dieses Symbol. Die concrete ägyptische Einbildungskraft schreibt ferner dem Osiris und der Isis die Einführung des Ackerbaues, die Erfindung des Pfluges u. s. w. zu; denn Osiris giebt nicht nur das Nützliche, die Befruchtung der Erde, sondern auch die Mittel zur Benutzung. Aber er giebt den Menschen auch Gesetze, eine bürgerliche Ordnung und den Gottesdienst; er legt also die Mittel zur Arbeit den Menschen in die Hand und sichert dieselbe. Osiris ist auch das Bild der Saat, die in die Erde gelegt wird, und dann aufgeht, wie das Bild des Verlaufs des Lebens. So ist dieses Heterogene, die Naturerscheinung und das Geistige, in Einen Knoten verwebt. Auf dieser Grundvorstellung nun finden wir mehrere besondere Götter, von denen Herodot drei Classen zählt. In der ersten nennt er acht Götter, in der zweiten zwölf, in der dritten unbestimmt viele, welche sich zu der Einheit des Osiris als Besonderheiten verhalten. Anubis wird Freund und Begleiter des Osiris genannt. Ihm wird die Erfindung der Schrift, dann der Wissenschaft überhaupt, der Grammatik, Astronomie, Messkunst, Musik, Medizin zugeschrieben; er hat zuerst den Tag in zwölf Stunden eingetheilt, er ist ferner der erste Gesetzgeber, der erste Lehrer der Religionsgebräuche und Heiligthümer, der Gymnastik und Orchestik; er hat den Oelbaum entdeckt. Aber ungeachtet aller dieser geistigen Attribute ist diese Gottheit etwas ganz Anderes, als der Gott des Gedankens; es sind nur die be-

sonderen menschlichen Künste und Erfindungen in ihr zusammengefasst; ferner ist dieser Gott wieder ganz mit Naturexistenz verbunden und in Natursymbole herabgezogen, er ist mit dem Hundskopf vorgestellt, als ein verthierter Gott, und ausser dieser Maske ist ebenso eine Naturexistenz in ihn hineingedacht, denn er ist zugleich der Sirius, der Hundsstern.

Der Cultus ist vornehmlich Thierdienst. Wir haben die Verbindung des Geistigen und Natürlichen gesehen; das Weitere und Höhere ist, dass die Aegypter, so wie sie im Nil, in der Sonne, in der Saat die geistige Anschauung gehabt haben, sie so auch in dem Thierleben besitzen. Für uns ist der Thierdienst widrig; wir können uns an die Anbetung des Himmels gewöhnen, aber die Verehrung der Thiere ist uns fremd. Dennoch ist es gewiss, dass die Völker, welche die Sonne und die Gestirne verehrt haben, auf keine Weise höher zu achten sind, als die, welche das Thier anbeten, sondern umgekehrt, denn die Aegypter haben in der Thierwelt das Innere und Unbegreifliche angeschaut. Auch IX, 258—259.
uns, wenn wir das Leben und Thun der Thiere betrachten, setzt XI, 446.
ihr Instinct, ihre zweckmässige Thätigkeit, Unruhe, Beweglichkeit und Lebhaftigkeit in Verwunderung; denn sie sind höchst regsam und sehr gescheut für ihre Lebenszwecke und zugleich stumm und verschlossen. Man weiss nicht, was in diesen Bestien steckt und kann ihnen nicht trauen. Die Thiere sind in der That das Unbegreifliche, es kann sich ein Mensch nicht in eine Hundsnatur, so viel er sonst Aehnlichkeit mit ihr haben möchte, hineinphantasiren oder vorstellen; sie bleibt ihm ein schlechterdings Fremdartiges. Das dumpfe Selbstbewusstseyn der Aegypter also, dem der Gedanke der menschlichen Freiheit noch verschlossen bleibt, verehrt die noch in das blosse Leben eingeschlossene verdumpfte Seele und sympathisirt mit dem Thierleben. Die Verehrung der blossen Lebendigkeit finden wir auch bei andern Nationen, theils ausdrücklich wie bei den Indern und bei allen Mongolen, theils in Spuren, wie bei den Juden: „Du sollst das Blut der Thiere nicht essen, denn in ihm ist das Leben des Thiers.“ Auch die Griechen und Römer haben in den Vögeln die Wissenden gesehen, in dem Glauben, dass, was dem Menschen im Geiste nicht aufgeschlossen, das Unbegreifliche und Höhere, in ihnen vorhanden sey. Aber bei den Aegyptern ist diese Verehrung aller-

dings bis zum stumpfesten und unmenschlichsten Aberglauben fortgegangen.

Wie die Ideen und das Natürliche im ägyptischen Geist nicht auseinanderkommen, ebenso gestalten und bestimmen sich die Künste und Geschicklichkeiten des menschlichen Lebens hier nicht zu einem verständigen Kreis von Zwecken und Mitteln. So ist die Medicin, das Berathen über körperliche Krankheit, wie überhaupt der Kreis des Berathens und Beschliessens über
IX, 257—258. Unternehmungen im Leben, dem mannigfaltigsten Aberglauben von Orakeln und magischen Künsten unterworfen gewesen. Die Astronomie war zugleich wesentlich Astrologie, und die Medicin magisch und vornehmlich astrologisch. Aller astrologischer unds ympathetischer Aberglaube schreibt sich aus Aegypten her.

Wir sehen Aegypten in gedrungener, verschlossener Naturanschauung verdumpft, diese auch durchbrechen, sie zum Widerspruch in sich treiben, und die Aufgabe desselben aufstellen. Das Princip bleibt nicht im Unmittelbaren stehen, sondern deutet auf den anderen Sinn und Geist, der im Innern verborgen liegt.
IX, 261—262. Der ägyptische Geist ist der symbolisirende, und, indem er dies ist, drängt er danach, sich dieser Symbolisirungen zu bemächtigen, und sie vor sich zu bringen. Je mehr er sich selbst räthselhaft und dunkel ist, desto mehr hat er den Drang in sich zu arbeiten, aus der Beklommenheit heraus sich zur gegenständlichen Vorstellung zu befreien.

Die ägyptischen Bauten gehen mit Reihen von Thiergestaltungen, Memnonen, immensen Thoren, Mauern, Colonaden von den stupendesten Dimensionen, bald weiter, bald enger, mit einzelnen Obelisken u. s. f. Stunden weit fort, auf dass man zwischen so grossen staunenswürdigen menschlichen Werken, die z. Th. nur
X^2, 285—286. einen specielleren Zweck in den verschiedenen Akten des Cultus haben, herumwandle, und sich von diesen aufgethürmten Steinmassen, was das Göttliche sey, sagen und offenbaren lasse. Denn näher sind zugleich diesen Gebäuden überall symbolische Bedeutungen eingeweiht. Dadurch zeigt sich dies Bauen und Schaffen als Zweck für sich, als selber ein Cultus, zu welchem sich das
X^2, 284. Volk und König vereinen. — Man kann diese Bauten wie Bücherblätter betrachten, welche durch diese räumliche Umgrenzung wie

Glockentöne Geist und Gemüth zum Staunen, Sinnen, Denken unbestimmt erwecken.

Durch die Bauwerke und die Hieroglyphen hat sich das Denken und Vorstellen der Aegypter ausgedrückt. Es fehlt ein Nationalwerk der Sprache; es fehlt nicht nur uns, es fehlte auch den Aegyptern selbst; sie konnten keins haben, weil sie es nicht zum Verständniss ihrer selbst gebracht hatten. Es war auch keine ägyptische Geschichte vorhanden, bis endlich Ptolemäus Philadelphus, derselbe, der die heiligen Bücher der Juden ins IX, 244.
Griechische übersetzen liess, den Oberpriester Manetho veranlasste, eine ägyptische Geschichte zu schreiben. Von dieser haben wir nur Auszüge, Reihen von Königen, die jedoch die allergrössten Schwierigkeiten veranlasst haben.

Besonders bei den Aegyptern verknüpft sich das unterirdische und überirdische Bauwesen mit einem Todtenreiche, wie sich überhaupt in Aegypten zuerst ein Reich des Unsichtbaren einhaust und vorfindet. Der Inder verbrennt seine Todten oder lässt sonst ihre Gebeine liegen, und an der Erde verwesen; die Menschen nach indischer Anschauung sind oder werden Gott oder Götter, wie man sagen will, und zu dieser festen Unterscheidung des Lebendigen von dem Todten als Todten kommt es nicht. Bei den Aegyptern aber tritt der Gegensatz des Lebendigen und Todten mit Macht hervor; das Geistige fängt an sich vom Ungeistigen zu X², 290—
scheiden. Es ist die Aufstehung des concreten individuellen Gei- 293.
stes, die im Werden ist. Die Todten werden daher als ein Individuelles festgehalten, und damit gegen die Vorstellung des Hinüberfliessens in das Natürliche, in die allgemeine Verschwebung, Verschwemmung und Auflösung befestigt und aufbewahrt. Die Einzelheit ist das Princip der selbstständigen Vorstellung des Geistigen, weil der Geist nur als Individuum, als Persönlichkeit zu existiren vermag. Deshalb muss uns diese Ehre und Aufbewahrung der Todten als ein erstes wichtiges Moment für das Existiren geistiger Individualität gelten, da es hier die Einzelheit ist, die, statt aufgegeben zu werden, erhalten erscheint, indem wenigstens der Körper als diese natürliche unmittelbare Individualität geschätzt und geachtet wird. Herodot berichtet, die Aegypter seyen die ersten gewesen, welche gesagt hätten, dass die Seelen der Menschen unsterblich seyen, und so unvollkommen

hier noch das Festhalten an der geistigen Individualität ist, insofern der Gestorbene dreitausend Jahre lang den Kreis der Land-, Wasser- und Luftthiere durchlaufen, und dann erst wieder in einen menschlichen Körper einwandern soll, so liegt doch in dieser Vorstellung und in dem Einbalsamiren des Körpers ein Fixiren der leiblichen Individualität und des vom Körper abgeschiedenen Fürsichseyns.

XI, 444. Das Todtenreich, das Reich des Amenthes, macht einen Hauptpunkt in den religiösen Vorstellungen der Aegypter aus.

Die ungeheuren Werke der Aegypter, die uns noch übrig geblieben, sind fast nur solche, die für die Todten bestimmt waren. — Herodot sagt: die Aegypter seyen die ersten gewesen, welche gelehrt haben, dass die Seelen unsterblich seyen. Man kann sich verwundern, dass, obschon die Aegypter an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben, sie dennoch so grosse Sorgfalt auf ihre Todten verwendeten: man könnte glauben, dass der Mensch, wenn er die Seele für unsterblich halte, seine Körperlichkeit nicht mehr besonders achte: allein es sind grade die Völker, welche nicht an eine Unsterblichkeit glauben, die den
XI, 444—445. Körper gering achten nach seinem Tode und für die Aufbewahrung desselben nicht sorgen. Die Ehre, welche den Todten erwiesen wird, ist durchaus abhängig von der Vorstellung der Unsterblichkeit. Wenn der Körper in die Gewalt der Naturmacht fällt, die nicht mehr von der Seele gebändigt wird, so will der Mensch doch wenigstens nicht, dass die Natur als solche es ist, die ihre Macht und physikalische Nothwendigkeit auf den entseelten Körper, dies edle Gefäss der Seele, ausübe, sondern dass der Mensch dies mehr oder weniger vollbringe; sie suchen ihn daher dagegen zu schützen, oder geben ihn selbst, gleichsam mit ihrem freien Willen, der Erde wieder oder vernichten ihn durchs Feuer. In der ägyptischen Weise, die Todten zu ehren und den Körper aufzubewahren, ist nicht zu verkennen, dass man den Menschen erhoben wusste über die Naturmacht, seinen Körper daher vor dieser Macht zu erhalten suchte, um auch ihn darüber zu erheben. Das Verfahren der Völker gegen die Todten hängt durchaus mit dem religiösen Princip zusammen, und die verschiedenen Gebräuche, die beim Begräbnisse üblich sind, sind nicht ohne bedeutungsvolle Beziehungen.

Wir dürfen die Aegypter, wie weit sie es auch in dem Fleisse und der Vollendung der technischen Ausführung in der Kunst gebracht haben, dennoch in Betreff der Skulptur noch ungebildet nennen, insofern sie für ihre Gestalten noch nicht die Wahrheit, Lebendigkeit und Schönheit fordern, durch die das freie Kunstwerk beseelt wird. Allerdings bleiben die Aegypter andrerseits nicht bei der blossen Vorstellung und deren Bedürfnissen stehen, sondern gehen auch zur Anschauung und Veranschaulichung menschlicher und thierischer Gestalten fort, ja sie wissen sogar die Formen, die sie wiedergeben, ohne Verzerrung, klar, in richtigen Verhältnissen aufzufassen und hinzustellen, aber sie hauchen ihnen weder das Leben ein, welches die menschliche Gestalt sonst schon in der Wirklichkeit hat, noch das höhere Leben, durch welches sich ein Wirken und Weben des Geistes in diesen ihm angemessen gemachten Formen ausdrücken könnte. Ihre Werke zeigen im Gegentheil nur einen lebloseren Ernst, ein unaufgeschlossenes Geheimniss, so dass die Gestalt nicht ihr eigenes individuelles Inneres, sondern eine ihr noch fremde weitere Xb, 456—457. Bedeutung ahnen lassen soll. Um nur ein Beispiel anzuführen, so ist eine häufig wiederkehrende Figur die Isis, welche den Horus auf den Knieen hält. Hier haben wir, äusserlich genommen, denselben Gegenstand, wie in der christlichen Kunst Maria mit dem Kinde. In der ägyptischen symmetrischen, geradlinigen, unbeweglichen Stellung aber zeigt sich, wie neuerdings gesagt ist (cours d'Archéologie par Raoul-Rochette, 1—12me leçon. Paris 1828; Kunstbl. No. 8 zum Morgenbl. 1829.): „weder eine Mutter noch ein Kind; keine Spur von Neigung, von Lächeln oder Liebkosung, kurz nicht der geringste Ausdruck irgend einer Art. Ruhig, unrührbar, unerschüttert ist diese göttliche Mutter, die ihr göttliches Kind säugt, oder vielmehr, es ist weder Göttin, noch Mutter, noch Sohn, noch Gott; es ist nur das sinnliche Zeichen eines Gedankens, der keines Affekts und keiner Leidenschaft fähig ist, nicht die wahre Darstellung einer wirklichen Handlung, noch weniger der richtige Ausdruck eines natürlichen Gefühls." Dies eben macht den Bruch von Bedeutung und Daseyn und die Bildungslosigkeit für die Kunstanschauung bei den Aegyptern aus. Ihr innerer, geistiger Sinn ist noch so verdumpft, dass er nicht das Bedürfniss der Präcision einer wahren und lebendigen, bis

zur Bestimmtheit durchgeführten Darstellung liegt, zu welcher das anschauende Subject nichts hinzuzuthun, sondern sich nur, da vom Künstler alles gegeben ist, empfangend und reproducirend zu verhalten braucht. Es muss schon ein höheres Selbstgefühl der eigenen Individualität, als die Aegypter es haben, erwacht seyn, um sich nicht mit dem Unbestimmten und Obenhinnigen in der Kunst zu begnügen, sondern den Anspruch auf Verstand, Vernünftigkeit, Bewegung, Ausdruck, Seele und Schönheit bei Kunstwerken geltend zu machen.

Die Kunst ist hier noch nicht frei und rein, ist noch erst im Uebergange zur schönen Kunst. — Die Arbeitsamkeit dieses
XI, 453. ganzen Volkes ist noch nicht an und für sich reine schöne Kunst gewesen, aber der Drang zur schönen Kunst.

Es ist das Ausgezeichnete des ägyptischen Geistes, dass er als dieser ungeheure Werkmeister vor uns steht. Es ist nicht Pracht, noch Spiel, noch Vergnügen, was er sucht, sondern es ist der Drang, sich zu verstehen, der ihn treibt, und er hat kein anderes Material und Boden, sich über das zu belehren, was er ist, und sich für sich zu verwirklichen, als dieses Hineinarbeiten
IX, 262—263. in den Stein, und was er in den Stein hineinschreibt, sind seine
XI, 443 u. 448. Räthsel, die Hieroglyphen. Wenn bei andern Völkern die Geschichte aus einer Reihe von Begebenheiten besteht, wie z. B. die Römer in mehreren Jahrhunderten nur dem Zweck der Eroberung gelebt, und das Werk der Unterwerfung der Völker vor sich gebracht haben, so sind es die Aegypter, die ein ebenso mächtiges Reich von Thaten in Kunstwerken ausgeführt haben, deren Trümmer ihre Unzerstörbarkeit beweisen, und grösser und erstaunenswürdiger sind, als alle Werke der sonstigen alten und der neuen Zeit.

Der eben beschriebene Trieb kann im Allgemeinen als der Cultus der Aegypter angesehen werden, dieser unendliche Trieb zu arbeiten, darzustellen, was noch erst innerlich in der Vorstellung enthalten ist und deswegen sich noch nicht klar geworden. Die Aegypter haben Jahrtausende fortgearbeitet, ihren Boden sich zunächst zurecht gemacht, aber die Arbeit in religiöser Beziehung ist das Staunenswertheste, was je hervorgebracht wor-
XI, 443—444. den, sowohl über als unter der Erde. Es ist kein Stillstand in diesem Hervorbringen gewesen — der Geist als arbeitend,

seine Vorstellung sich anschaubar zu machen, zur Klarheit, zum Bewusstseyn zu bringen, was er innerlich ist. Diese rastlose Arbeitsamkeit eines ganzen Volkes ist begründet unmittelbar in der Bestimmtheit, welche der Gott in dieser Religion hat.

Ein ägyptischer Priester hat gesagt, dass die Griechen ewig nur Kinder blieben; umgekehrt können wir sagen, die Aegypter seyen die kräftigen, in sich drängenden Knaben, welche IX, 269.
nichts als der Klarheit über sich der ideellen Form nach bedürfen, um Jünglinge zu werden.

Der Geist des ägyptischen Volkes ist überhaupt ein Räthsel. In griechischen Kunstwerken ist Alles klar, Alles heraus; in XI, 448.
den ägyptischen wird überall eine Aufgabe gemacht.

Die Hauptdarstellung, welche das Wesen dieses Ringens vollständig anschaulich macht, können wir in dem Bilde der Göttin zu Sais finden, die verschleiert dargestellt war. Es ist darin symbolisirt und in der Ueberschrift ihres Tempels (ich bin, was war, ist und seyn wird, meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gehoben) ausdrücklich ausgesprochen, dass die Natur ein in sich Unterschiedenes sey, nemlich ein Anderes gegen ihre unmittelbar sich darbietende Erscheinung, ein Räthsel; sie habe ein Inne- XI, 455—456.
res, Verborgenes. Aber, heisst es in jener Inschrift weiter, die Frucht meines Leibes ist Helios. Dieses noch verborgene Wesen spricht also die Klarheit, die Sonne, das sich selbst Klarwerden, die geistige Sonne aus als den Sohn, der aus ihr geboren werde. Diese Klarheit ist es, die erreicht ist in der griechischen und jüdischen Religion, dort in der Kunst und in der schönen Menschengestalt, hier im objectiven Gedanken. Das Räthsel ist gelöst; die ägyptische Sphinx ist, nach einem bedeutungsvollen, bewunderungswürdigen Mythus, von einem Griechen getödtet und das Räthsel so gelöst worden: der Inhalt sey der Mensch, der freie, sich wissende Geist.

Rückblick auf den ganzen Orient.

Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen. Dort geht die äusserliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür steigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewusstseyns auf, die einen höheren Glanz verbreitet. Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum
IX, 128. Allgemeinen und zur subjectiven Freiheit. Der Orient wusste und weiss nur, dass *Einer* frei ist, die griechische und römische Welt, dass *Einige* frei seyen, die germanische Welt, dass *Alle* frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der Despotismus, die zweite ist die Demokratie und Aristokratie, die dritte ist die Monarchie.

Vergleichen wir die Reiche des Orients nach ihren verschiedenen Schicksalen: so ist das Reich des chinesischen Strompaares das einzige Reich der Dauer in der Welt. Eroberungen können solchem Reiche nichts anhaben. Auch die Welt des Ganges und Indus ist erhalten: solche Gedankenlosigkeit ist gleich-
IX, 140—141. falls unvergänglich; aber sie ist wesentlich dazu bestimmt, vermischt, bezwungen und unterdrückt zu werden. Wie diese zwei Reiche, nach der zeitlichen Gegenwart, auf Erden geblieben, so ist dagegen von den Reichen des Tigris und Euphrat nichts mehr übrig, als höchstens ein Haufen von Backsteinen; denn das persische Reich als das des Uebergangs ist das vergängliche, und die Reiche des Caspischen Meeres sind dem alten Kampf von Iran und Turan preisgegeben. Das Reich des Einen Nil aber ist nur unter der Erde vorhanden, in seinen stummen Todten, die jetzt in alle Welt verschleppt werden, und in deren majestätischen Behausungen; — denn was über der Erde noch steht, sind selbst nur solche prächtige Gräber.

IX, 140. Wenn Persien den äusserlichen Uebergang in das griechische Leben macht, so ist der innerliche durch Aegypten vermittelt.

Den *Anfang* aller religiösen und aller staatlichen Principien
IX, 126. stellt Vorderasien dar, aber in Europa ist erst die *Entwicklung* derselben geschehen.

II.

Zur Geschichte der Erziehung

in der

griechischen Welt.

Erster Abschnitt.*)

Allgemeines über Griechenland.

Dem Jünglingsalter ist dann die griechische Welt zu vergleichen, denn hier sind es Individualitäten, die sich bilden. Dies ist das zweite Hauptprincip der Weltgeschichte. Das Sittliche ist wie in Asien Princip, aber es ist die Sittlichkeit, welche der Individualität eingeprägt ist, und somit das freie Wollen der Individuen bedeutet. Hier ist also die Vereinigung des Sittlichen und des subjectiven Willens, oder das Reich der schönen Freiheit, denn die Idee ist mit einer plastischen Gestalt vereinigt: sie ist noch nicht abstract für sich auf der einen Seite, IX, 181—182.
sondern unmittelbar mit dem Wirklichen verbunden, wie in einem schönen Kunstwerke das Sinnliche das Gepräge und den Ausdruck des Geistigen trägt. Dieses Reich ist demnach wahre Harmonie, die Welt der anmuthigsten, aber vergänglichen oder schnell vorübergehenden Blüthe: es ist die unbefangene Sittlichkeit, noch nicht Moralität**), sondern der individuelle Wille des Subjects steht in der unmittelbaren Sitte und Gewohnheit des Rechten und der Gesetze. Das Individuum ist daher in unbe-

---

*) Zur besseren Uebersicht lassen wir die Darstellung der griechischen Welt in folgende vier Abschnitte zerfallen: Erster Abschnitt: Allgemeines über Griechenland. Zweiter Abschnitt: Athen und Sparta. Dritter Abschnitt: Lehren griechischer Männer über Erziehung und Unterricht. Vierter Abschnitt: Untergang der griechischen Welt.

**) Die Moralität, welche nach Hegel die Form des Willens nach der Seite der Subjectivität ist, tritt auch, wie wir später sehen werden, in Griechenland auf, aber dadurch geht grade Griechenland unter.

fangener Einheit mit dem allgemeinen Zweck. Was im Orient in zwei Extreme vertheilt ist, in das Substantielle als solches und die gegen dasselbe zerstäubende Einzelheit, kommt hier zusammen. Aber die getrennten Principe sind nur unmittelbar in Einheit und deshalb zugleich der höchste Widerspruch an sich selbst. Denn die schöne Sittlichkeit ist noch nicht durch den Kampf der subjectiven Freiheit, die sich wiedergeboren hätte, herausgerungen, sie ist noch nicht zur freien Subjectivität der Sittlichkeit heraufgereinigt. *)

Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimathlich zu Muthe. Die Europäer haben ihre Religion, das Drüben, das Entferntere, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien, empfangen. Aber das Hier, das Gegen-
XIII, 171 u. 172. wärtige, Wissenschaft und Kunst, was unser geistiges Leben befriedigend, es würdig macht so wie ziert, wissen wir von Griechenland ausgegangen direct oder indirect, — indirect durch den Umweg der Römer. — Höhere, freiere Wissenschaft (philosophische Wissenschaft), wie unsere schöne freie Kunst, den Geschmack und die Liebe derselben wissen wir im griechischen Leben wurzelnd, und aus ihm den Geist derselben geschöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, — so nach solchem Lande, solchem Zustande. **)

Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimathlich; denn wir sind auf dem Boden des Geistes, und wenn der nationale Ursprung, sowie der Unterschied der Sprachen, sich weiterhin nach Indien verfolgen lässt, so ist doch das eigentliche Aufsteigen und die wahre Wiedergeburt des Geistes erst in Griechenland zu

*) Diese volle Freiheit wird nach Hegel erst mit dem Christenthum möglich.

**) Schon in seinem Knabenalter hatte Hegel eine unbegrenzte Liebe zur griechischen Welt und bewahrte diese bis an seinen Tod. Hier ist es auch bewundrungswürdig aus dem Leben Hegel's von Rosenkranz zu ersehen, wie viel Hegel sich von frühster Jugend an mit den Alten nach allen Seiten hin beschäftigt hat, welche Massen er aus den alten Schriftstellern und Dichtern excerpirte und wie er ganze Werke derselben übersetzte. Es giebt fast kein Werk von Hegel, in welchem nicht die griechische Welt eine Hauptrolle spielt, aber besonders ist es doch seine Aesthetik, worin Hegel's feinstes Gefühl für die Griechen sich beurkundet und die intimste Vertrautheit mit ihrem Geiste und Leistungen überrascht.

suchen. Ich habe früher bereits die griechische Welt mit dem Jugendalter verglichen und zwar nicht in dem Sinne, wie die Jugend eine ernsthafte, künftige Bestimmung in sich trägt und somit nothwendig zur Bildung für einen weiteren Zweck hindrängt, wie sie also eine für sich durchaus unvollendete und unreife Gestalt und grade dann am meisten verkehrt ist, wenn sie sich für fertig ansehen wollte; sondern in dem Sinne, dass die Jugend noch nicht die Thätigkeit der Arbeit, noch nicht das Bemühen um einen beschränkten Verstandeszweck, sondern vielmehr die concrete Lebensfrische des Geistes ist; sie tritt in der sinnlichen Gegenwart auf, als der verkörperte Geist und die vergeistigte Sinnlichkeit, — in einer Einheit, die aus dem Geiste hervorgebracht ist. Griechenland bietet uns den heitern Anblick der Jugendfrische des geistigen Lebens. Hier ist es zuerst, wo der Geist herangereift sich selbst zum Inhalt seines Wollens und seines Wissens erhält, aber auf die Weise, dass Staat, Familie, Recht, Religion zugleich Zwecke der Individualität sind, und diese nur durch jene Zwecke Individualität ist. Der Mann dagegen lebt in der Arbeit eines objectiven Zwecks, den er consequent verfolgt, auch gegen seine Individualität. XI, 273—274.

Was aber uns so heimathlich bei den Griechen macht, ist, dass wir sie finden, dass sie ihre Welt sich zur Heimath gemacht; der gemeinschaftliche Geist der Heimathlichkeit verbindet uns. Wie es im gemeinen Leben geht, dass uns bei den Menschen und Familien wohl ist, die heimathlich bei sich, zufrieden in sich sind, nicht hinaus, nicht hinüber, — so ist es der Fall bei den Griechen. XIII, 172.

Der Geist, Charakter, der griechischen Humanität war, dass alles Concrete, alles Interesse für den Geist, das Denken, eine Präsenz, Gegenwart in der menschlichen Brust hatte, in seinen Gefühlen, in seinen Gedanken seine Wurzel hat. XV, 200.

Im griechischen Geist stellt sich das Menschliche in seiner Klarheit und in der Herausbildung desselben dar. Wunderbar muss uns nun die griechische Erzählung überraschen, welche berichtet, dass die Sphinx, das ägyptische Gebilde, in Theben erschienen sey, und zwar mit den Worten: „Was ist das, was Morgens auf vier Beinen geht, Mittags auf zweien und Abends auf

dreien?" Oedipus mit der Lösung, dass dies der Mensch sey,
IX, 269. stürzte die Sphinx vom Felsen. Die Lösung und Befreiung des orientalischen Geistes, der sich in Aegypten bis zur Aufgabe gesteigert hat, ist allerdings dies: dass das Innere der Natur der Gedanke ist, der nur im menschlichen Bewusstseyn seine Existenz hat. Aber diese alte Lösung durch Oedip, der sich so als Wissenden zeigt, ist mit ungeheurer Unwissenheit verknüpft über das, was er selbst thut. Der Aufgang geistiger Klarheit in dem alten Königshause ist noch mit Gräueln aus Unwissenheit gepaart und diese erste Herrschaft der Könige muss sich erst, um zu wahrem Wissen und sittlicher Klarheit zu werden, durch bürgerliche Gesetze und politische Freiheit gestalten und zum schönen Geiste versöhnen.

Die orientalische maasslose Kraft der Substanz ist durch den griechischen Geist zum Maasse gebracht und in die Enge gezogen worden. Er ist Maass, Klarheit, Ziel, Beschränkung der Gestaltungen, Reduction des Unermesslichen, des unendlich Prächtigen und Reichen auf Bestimmtheit und Individualität. Der Reichthum der griechischen Welt besteht nur in einer unendlichen Menge schöner, lieblicher, anmuthiger Einzelnheiten, — in dieser Heiterkeit in allem Daseyn. Das Grösste unter den Griechen sind die Individualitäten; diese Virtuosen der Kunst, Poesie,
XIII, 176. des Gesanges, der Wissenschaft, Rechtschaffenheit, Tugend. Wenn der Pracht und Erhabenheit, dem Kolossalen der orientalischen Phantasieen, der ägyptischen Kunstbauten, der morgenländischen Reiche u. s. f. gegenüber die griechischen Heiterkeiten (schönen Götter, Statuen, Tempel), wie ihre Ernsthaftigkeiten (Institutionen und Thaten), schon als kleinliche Kinderspiele erscheinen können, so ist der Gedanke, der hier aufblüht, es noch mehr, der diesen Reichthum der Einzelheiten, so wie die orientalische Grösse, in die Enge zieht, und auf seine einfache Seele reducirt, die aber in sich die Quelle des Reichthums einer höheren idealen Welt, der Welt des Gedankens wird.

Die Stufe des griechischen Bewusstseyns ist die Stufe der Schönheit. Denn Schönheit ist das Ideal, der Gedanke aus dem Geiste entsprungen; aber so, dass die geistige Individualität noch nicht für sich ist, als abstracte Subjectivität, die sich dann

in ihr selbst ihr Daseyn zur Gedankenwelt auszubilden hat. Sondern diese Subjectivität hat die natürliche, sinnliche Weise
noch an ihr; so dass aber diese natürliche Weise nicht in gleichem Range, Würde da steht, noch das Ueberwiegende ist, XIII, 175.
wie im Orient. Jetzt hat das Princip des Geistigen den ersten Rang, und das Naturwesen gilt nicht mehr für sich in seinen existirenden Gestaltungen; sondern ist vielmehr nur Ausdruck des durchscheinenden Geistes, und zum Mittel und Weise der Existenz des Geistes herabgesetzt. Der Geist hat aber noch nicht sich selbst*) als Medium, sich in sich selbst vorzustellen, und darauf seine Welt zu gründen.

Die höchste Gestalt, die der griechischen Vorstellung vorgeschwebt hat, ist Achill, der Sohn des Dichters, der homerische Jüngling aus dem trojanischen Krieg. Homer ist das Element, worin die griechische Welt lebt, wie der Mensch in der Luft. Das
griechische Leben ist eine wahre Jünglingsthat. Achill, der poe- IX, 274.
tische Jüngling, hat es eröffnet, und Alexander der Grosse, der wirkliche Jüngling, hat es zu Ende geführt. Beide erscheinen im Kampf gegen Asien. Achill als Hauptfigur im Nationalunternehmen der Griechen gegen Troja steht nicht an der Spitze desselben, sondern ist dem König der Könige unterthan; er kann nicht Führer seyn, ohne phantastisch zu werden. Dagegen der zweite Jüngling, Alexander, die freieste und schönste Individualität, welche die Wirklichkeit je getragen, tritt an die Spitze des in sich reifen Jugendlebens und vollführt die Rache gegen Asien.

Ein schneidender Unterschied unserer Sitten und unseres Characters von dem griechischen ist wohl dadurch abgezeichnet, dass der Dichter, der zum Genuss des Lebens durch Erinnerung an den Tod ausriefe: „Mensch, geniesse dein Leben!“ u. s. f. bei uns sehr abgeschmackt erscheinen würde. — Wie würde ich heute das Leben geniessen können, wenn morgen der Tod mich abriefe! Nur der Grieche konnte so geniessen, sich
für ein jedes Wesen, das Leben und Empfindung äussert, interes- XVII, 409.

*) Dies hat er erst im Christenthum. Hier in Griechenland ist er noch mit der Natürlichkeit behaftet, und deshalb nur Geist der Schönheit, nicht der Wahrheit.

siren; — überall entdeckte der reine Geist der Griechen ein un-
gekünsteltes Verhältniss, woran das Herz Theil nahm; er
zeigt sich von dieser Seite am edelsten in ihren Sinngedich-
ten, er scheint sich zu dem unsrigen zu verhalten, wie ein
Knabe, der an eine Rose riecht, zu dem Apotheker, der Rosen-
wasser daraus macht. Keusche Reinheit und liebliche
Schamhaftigkeit scheint überhaupt ein Eigenthum
des griechischen Genius gewesen zu sein.

Diese griechische Sittlichkeit, so höchst schön, liebenswürdig
und interessant sie ist in ihrer Erscheinung, ist dennoch
nicht der höchste Standpunkt des geistigen Selbst-
bewusstseins, es fehlt ihr die unendliche Form, eben
jene Reflexion des Denkens in sich, die Befreiung von dem
natürlichen Momente, dem Sinnlichen, das in dem Charakter der
Schönheit und der Göttlichkeit liegt, sowie von der Unmittelbar-
keit, in welcher die Sittlichkeit ist; es fehlt das sich selbst Er-
IX, 322. fassen des Gedankens, die Unendlichkeit des Selbstbewusstseyns,
dass, was mir als Recht und Sittlichkeit gelten soll, sich in mir,
aus dem Zeugnisse meines Geistes, bestätige, dass das
Schöne (die Idee nur in sinnlicher Anschauung und Vorstel-
lung) auch zum Wahren werde, zu einer innerlichen,
übersinnlichen Welt. Auf dem Standpunkte der schönen
geistigen Einheit, wie wir sie so eben bezeichnet haben, konnte
der Geist nur kurze Zeit stehen bleiben und die Quelle des wei-
teren Fortschrittes und des Verderbens war das Element der Sub-
jectivität, der Moralität, der eigenen Reflexion und der In-
nerlichkeit. Die schönste Blüthe des griechischen Lebens dauerte
ungefähr nur sechzig Jahre, von den medischen Kriegen 492
vor Christi Geburt bis zum peloponnesischen 431 v. Chr. Geb.
Das Princip der Moralität,*) das eintreten musste, wurde der
Anfang des Verderbens.

---

*) Der Gedanke über den Untergang der griechischen Welt durch das Eintreten des Prinzips der Moralität und der Subjectivität zieht sich bei Hegel so überall durch die griechische Welt hindurch, dass der Leser so recht ganz erst am Schluss Griechenlands, besonders nach dem 3. Abschnitt in unserer Darstellung Griechenlands die Bedeutung dieses Gedankens erfassen wird. Besonders erst durch die Vertrautheit mit den Sophisten und Socrates wird der Begriff der Moralität, wie Hegel ihn fasst, klar.

In Griechenland sehen wir allerdings die reale Freiheit aufblühen, aber zugleich noch in einer bestimmten Form, mit einer Einschränkung behaftet, da es noch Sklaven gab, und die Staaten durch die Sklaverei bedingt waren. — Die Freiheit im Orient, Griechenland und der germanischen Welt können wir in folgenden Abstractionen oberflächlich bestimmen: Im Orient ist nur ein Einziger frei (der Despot), in Griechenland sind XIII, 118—
Einige frei, im germanischen Leben gilt der Satz, es sind Alle 119.
frei, d. h. der Mensch als Mensch ist frei. Indem in Griechenland der particulare Satz vorhanden ist, so sind die Athener und die Spartaner frei, — aber nicht die Messenier und Heloten.

Wir sehen durch physische Beschaffenheit ihres Landes die Griechen getheilt und abgeschnitten, auf den innern Geist und den persönlichen Muth zurückgedrängt, dabei auf's mannigfaltigste angeregt und scheu nach allen Seiten, völlig unstät und zerstreut gegen die Natur, von den Zufällen derselben abhängig, und besorgt nach aussen hinhorchend; aber IX, 288.
eben so andrerseits dies Aeussere geistig vernehmend und sich aneignend, und muthig und selbstkräftig gegen dasselbe. Dies sind die einfachen Elemente ihrer Bildung und ihrer Religion. — Die Griechen lauschen nur auf die Naturgegenstände und ahnen sie mit der innerlichen Frage nach ihrer Bedeutung.

Die Natur darf nicht zu hoch und nicht zu niedrig angeschlagen werden; der milde jonische Himmel hat sicherlich viel zur Anmuth der homerischen Gedichte beigetragen; doch kann er allein keine Homere erzeugen; auch erzeugt er sie nicht im- IX, 99.
mer; unter türkischer Botmässigkeit erhoben sich keine Sänger.

Die Natur hat dem Griechen auf seine Fragen geantwortet; das ist in dem Sinne wahr, dass der Mensch aus seinem Geiste die Fragen der Natur beantwortet hat. Die Anschauung wird dadurch rein poetisch; denn der Geist macht darin den Sinn, den das natürliche Gebilde ausdrückt. Ueberall verlangten die Griechen nach einer Auslegung und Deutung des Natürlichen. Homer erzählt im letzten Buche der Odyssee, dass, als die Griechen um den Achill ganz in Trauer versenkt waren, ein grosses Tosen über das Meer her entstanden sei; die Grie-

chen seyen schon im Begriff gewesen, auseinander zu fliehen, da
IX, 288—290. stand der erfahrene Nestor auf und erklärte ihnen diese Erscheinung. Die Thetis, sagte er, komme mit ihren Nymphen,
X², 67—68. um den Tod ihres Sohnes zu beklagen. — Als eine Pest im Lager der Griechen ausbrach, gab der Priester Kalchas ihnen die Auslegung; Apoll sey erzürnt, dass man seinem Priester Chryses die Tochter für das Lösegeld nicht zurückgegeben habe. — Im Anfang der Iliade braust Achill gegen den Agamemnon auf und ist im Begriff sein Schwerdt zu ziehen, aber schnell hemmt er die Bewegung seines Armes und fasst sich im Zorn, indem er sein Verhältniss zu Agamemnon bedenkt. Der Dichter legt dieses aus, indem er sagt: das sei die Pallas Athene (die Weisheit, die Besinnung) gewesen, die ihn aufgehalten habe. — Als Odysseus bei den Phäaken seinen Diskus weiter als die Andern geworfen hatte, und einer der Phäaken sich ihm freundlich gesinnt zeigt, so erkennt der Dichter in ihm die Pallas Athene. Diese Bedeutung ist so das Innere, der Sinn, das Wahrhafte, was gewusst wird, und die Dichter sind auf diese Weise die Lehrer der Griechen gewesen; vor Allem aber war es Homer. — Herodot sagt eben so: Homer und Hesiod haben den Griechen ihr Göttergeschlecht gemacht und den Göttern die Beinamen gegeben — ein grosser Ausspruch, mit dem sich besonders Creuzer viel zu thun gemacht hat;*) als er andrerseits wieder sagt, Griechenland habe die Namen seiner Götter aus Aegypten bekommen, und die Griechen hätten in Dodona angefragt, ob sie diese Namen annehmen sollten. Dieses scheint sich zu widersprechen, ist aber dennoch ganz im Einklange, denn aus dem Empfangenen haben die Griechen das Geistige bereitet. Eben so wie in der Kunst die Griechen technische Geschicklichkeiten besonders von den Aegyptern herbekommen haben mögen, ebenso konnte ihnen auch der Anfang ihrer Religion von aussen her kommen, aber durch ihren selbstständigen Geist haben sie das Eine wie das Andere umgebildet.

Es ist schon lange eine grosse Streitfrage gewesen, ob die

*) In neuester Zeit hat sich namentlich Schelling in seinen Vorlesungen über Philosophie der Mythologie, die er 1842 in Berlin hielt, viel und in sehr bedeutender Weise mit diesem Ausspruch beschäftigt.

Künste und die Religion der Griechen sich selbstständig entwickelt haben oder durch Anregung von aussen. Wenn der einseitige Verstand diesen Streit führt, so ist er unauflöslich; denn es ist eben so geschichtlich, dass die Griechen aus Indien, IX, 290.
Syrien, Aegypten Vorstellungen herüberbekommen haben, wie, dass die griechischen Vorstellungen eigenthümlich und jene andern fremd sind.*)

Wollen wir das, was der griechische Geist ist, zusammenfassen, so macht dies die Grundbestimmung aus, dass die Freiheit des Geistes bedingt ist und in wesentlicher Beziehung auf IX, 291.
eine Naturerregung ist. Die griechische Freiheit ist durch Anderes erregt und dadurch frei, dass sie die Anregung aus sich verändert und producirt.

Der griechische Geist ist der plastische Künstler, welcher den Stein zum Kunstwerke bildet. Auch der ägyptische Geist war dieser Arbeiter im Stoff, aber das Natürliche war da dem Geistigen noch nicht unterworfen; es blieb beim Ringen und Kämpfen mit ihm; das Natürliche blieb noch für sich und IX, 292—293.
Eine Seite des Gebildes, wie im Leibe der Sphinx. In der griechischen Schönheit ist das Sinnliche nur Zeichen, Ausdruck, Hülle, worin der Geist sich manifestirt.

Alle besonderen Strahlen, in denen sich die schöne Individualität des griechischen Charakters manifestirt, bilden Kunstwerke. Wir können sie als dreifaches Gebilde fassen: als das subjective Kunstwerk, das heisst, als die Bildung IX, 293.
der Menschen selbst; als das objective Kunstwerk, das heisst, als die Gestaltung der Götterwelt; endlich als das politische Kunstwerk, die Weise der Verfassung und der Individuen in ihr.

Das frohe Selbstgefühl gegen die sinnliche Natürlichkeit und das Bedürfniss, nicht nur sich zu vergnügen, sondern sich zu zeigen, dadurch vornehmlich zu gelten und sich zu geniessen, macht nun die Hauptbestimmung und das Hauptgeschäft der Griechen aus. Frei, wie der Vogel in der Luft singt, so äussert hier nur der Mensch, was in seiner unverküm-

*) Der Sinn ist eben, dass die Griechen alles Fremde selbstständig umgebildet haben.

merten menschlichen Natur liegt, um sich durch solche Aeusserung zu beweisen, und Anerkennung zu erwerben. — Dies ist der *subjective* Anfang der griechischen Kunst, worin der Mensch *seine Körperlichkeit* in freier schöner Bewegung und in kräftiger Geschicklichkeit zu einem *Kunstwerke* ausarbeitet. Die Griechen machten *sich selbst* erst zu schönen Gestaltungen, ehe sie solche *objectiv* in Marmor und in Gemälden ausdrückten. Der harmlose Wettkampf in *Spielen*, worin ein Jeder zeigt, was er ist, ist sehr alt. — Mit diesen Uebungen verbindet sich *Tanz* und *Gesang* zur Aeusserung und zum Genuss froher, geselliger Heiterkeit, *welche Künste gleichfalls zur Schönheit erblühten*. Auf dem Schilde des Achill wird von Hephästos unter anderem vorgestellt, wie schöne Jünglinge und Mädchen sich mit gelehrigen Füssen so schnell bewegen, als der Töpfer seine Scheibe herumtreibt. Die Menge steht umher, sich daran ergötzend, der göttliche Sänger begleitet den Gesang mit der Harfe und zwei Hauptlänzer drehen sich in der Mitte des Reigens. Betrachten wir nun die innere Natur dieser Spiele, so ist zuvörderst das Spiel dem Ernste, der Abhängigkeit
IX, 295—299. und Noth entgegengesetzt. Mit solchem Ringen, Laufen, Kämpfen war es kein Ernst; es lag darin keine Noth des sich Wehrens, kein Bedürfniss des Kampfes. Ernst ist die Arbeit in Beziehung auf das Bedürfniss: ich oder die Natur muss zu Grunde gehen; wenn das Eine bestehen soll, muss das Andere fallen. Gegen *diesen* Ernst nun gehalten ist aber das *Spiel* dennoch der *höhere* Ernst; denn die Natur ist darin dem *Geiste* eingebildet, und wenn auch in diesen Wettkämpfen das Subject bis zum *höchsten* Ernste des Gedankens *nicht* fortgegangen ist, so zeigt doch der Mensch in dieser Uebung der Körperlichkeit *seine Freiheit, dass er den Körper nämlich zum Organ des Geistes umgebildet habe*. Der Mensch hat an einem seiner Organe, der *Stimme*, selbst unmittelbar ein Element, welches einen weiteren Inhalt, als nur die blosse sinnliche Gegenwart zulässt und fordert. Wir haben gesehen, wie der Gesang mit dem Tanz verbunden ist und ihm dient. Der Gesang macht sich dann aber auch *selbsständig* und braucht *musicalische Instrumente* zu seiner Begleitung; er bleibt dann nicht inhaltsloser Gesang, wie die Modulationen eines Vogels, die

zwar die Empfindung ansprechen können, aber keinen objectiven Inhalt haben; sondern er fordert einen Inhalt, der aus der Vorstellung und dem Geiste erzeugt ist, und der sich dann weiter zum objectiven Kunstwerk gestaltet.

Die Griechen haben Gott als Geistiges verehrt. Wir können den griechischen Gott daher nicht wie den indischen so fassen, dass der Inhalt irgend eine Naturmacht sey, wovon die menschliche Form nur die äusserliche Form darstelle, sondern der Inhalt ist das Geistige selbst, und das Natürliche ist nur der Ausgangspunkt. Andrerseits müssen wir aber sagen, IX, 297—
dass der Gott der Griechen noch nicht der absolute freie Geist 298.
ist, sondern der Geist in besonderer Weise, in menschlicher Beschränkung, noch als eine bestimmte Individualität von äusseren Bedingungen abhängend. Die objectiv schönen Individualitäten sind die Götter der Griechen.

Wir haben im Begriff des griechischen Geistes die zwei Elemente, Natur und Geist, in dem Verhältniss gefunden, dass die Natur nur den Ausgangspunkt bildet. Diese Herabsetzung der Natur ist in der griechischen Mythologie als Wendepunkt IX, 298—
des Ganzen, als der Götterkrieg ausgesprochen, als Sturz der 299.
Titanen durch das Geschlecht des Zeus. Das neue Reich der Götter verkündet, dass die eigenthümliche Natur derselben geistiger Art ist.

Das Zweite ist, dass die neuen Götter die Naturmomente in sich aufbewahren. Zeus hat seine Blitze und Wolken, Zeus IX, 299—
ist aber dann der politische Gott, der Beschützer des Sittlichen 300.
und der Gastfreundschaft. Nur der abstracte Verstand weiss diese Einheit des Natürlichen und Geistigen nicht zu fassen.

Das Weitere ist, dass die Götter als Individualitäten, nicht als Abstractionen zu fassen sind, wie z. B. das Wissen, der Eine, die Zeit, der Himmel, die Nothwendigkeit. Solche Abstractionen sind nicht der Inhalt dieser Götter, sie sind keine Allegorieen, keine abstracten mit vielfachen Attributen be- IX, 300.
hängte Wesen, wie die Horazische necessitas clavis trabalibus. Ebensowenig sind die Götter Symbole, die griechischen Götter drücken an ihnen selber aus, was sie sind.

Schiller sagt:

> Da die Götter menschlicher noch waren,
> Waren Menschen göttlicher.

Aber die griechischen Götter sind nicht als *menschlicher* wie der *christliche* Gott anzusehen. Christus ist *viel mehr Mensch*: er lebt, stirbt, leidet den Tod am Kreuze, was unendlich menschlicher ist, als der Gott der griechischen Schönheit. Was nun aber die griechische und christliche Religion gemeinschaftlich betrifft, so ist von beiden zu sagen, dass, wenn Gott erscheinen soll, seine Natürlichkeit die des Geistes seyn müsse, was für die sinnliche Vorstellung wesentlich der Mensch ist, denn keine andere Gestalt vermag es, als Geistiges aufzutreten. Gott erscheint zwar in der Sonne, in den Bergen, in den Bäumen, in allem Lebendigen, aber *dies* natürliche Erscheinen ist nicht die Gestalt des *Geistes*: Gott ist dann vielmehr nur im *Inneren* des Subjectes wahrnehmbar. Soll Gott *selbst* in einem *entsprechenden* Ausdruck auftreten, so kann *dies* nur die *menschliche* Gestalt seyn: denn aus dieser strahlt das Geistige hervor. Wenn man aber fragen wollte, *muss* Gott erscheinen? so würde dies *nothwendig* bejaht werden müssen, denn nichts ist *wesentlich*, was nicht *erscheint*. Der wahr-
IX, 303 — 305. hafte Mangel der griechischen Religion, gegen die christliche gehalten, ist nun, dass in ihr die *Erscheinung* die höchste Weise, überhaupt das Ganze des Göttlichen ausmacht, während in der christlichen Religion das Erscheinen nur als ein *Moment* des *Göttlichen* angenommen wird. Der erscheinende Gott ist hier gestorben; erst als gestorben ist Jesus sitzend an der Rechten Gottes dargestellt. Der griechische Gott ist dagegen für die Hellenen in der Erscheinung *perennirend*, nur im Marmor, in Metall oder Holz, oder in der Vorstellung als Bild der Phantasie. Warum aber ist Gott ihnen nicht im *Fleische* erschienen? Weil der Mensch nur galt, Ehre und Würde nur hatte, als zur Freiheit der *schönen* Erscheinung herausgearbeiteter und gemachter. Die Griechen, weil sie sich noch nicht *denkend* erfassten, konnten noch nicht den Geist in seiner *Allgemeinheit*, noch nicht den *Begriff* des Menschen und die *an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nach der christlichen Idee*. Weil die *Subjectivität* vom grie-

chischen Geist noch nicht in ihrer Tiefe erfasst ist, so ist die wahrhafte Versöhnung in ihm noch nicht vorhanden. Dieser Mangel hat sich schon darin gezeigt, dass über den Göttern als reine Subjectivität das Fatum steht; er zeigt sich auch darin, dass die Menschen ihre Entschlüsse noch nicht aus sich selbst, sondern von ihren Orakeln hernehmen.*)

Die Griechen hatten menschlich gebildete Götter, hatten Anthropomorphismus; ihr Mangel ist, dass sie dies nicht genug XV, 115. waren. Die griechische Religion ist zu viel und zu wenig anthropomorphistisch; zu viel, indem unmittelbare Eigenschaften, Gestalten, Handlungen ins Göttliche aufgenommen sind; zu wenig, indem nicht der Mensch als Mensch göttlich ist.

Nur die demokratische Verfassung war für den griechischen Geist und für diesen Staat geeignet. Wir haben den Despotismus im Orient in glänzender Ausbildung als eine dem Morgenland entsprechende Gestaltung gesehen; nicht minder ist die demokratische Form in Griechenland die welthistorische Bestimmung. In Griechenland ist nämlich die Freiheit des Individuums vorhan- IX, 305. den, aber sie ist noch nicht zu der Abstraction gekommen, dass das Subject schlechthin vom Substantiellen, dem Staate als solchem abhängt, sondern in ihr ist der individuelle Wille in seiner ganzen Lebendigkeit frei und nach seiner Besonderheit die Bethätigung des Substantiellen. In Rom werden wir dagegen die schroffe Herrschaft über die Individuen sehen, so wie im germanischen Reiche die Monarchie, in welcher das Individuum nicht nur am Monarchen, sondern an der ganzen monarchischen Organisation Theil nimmt und mit thätig ist.

Das Hauptmoment der Demokratie ist sittliche Gesinnung. Die Tugend ist die Grundlage der Demokratie, sagt Montesquieu; dieser Ausspruch ist eben so wichtig als wahr in Bezug auf die Vorstellung, welche man sich gewöhnlich von der Demokratie macht. Dem Individuum ist hier das Substantielle des Rechts, die Staatsangelegenheit, das allgemeine Interesse das Wesentliche, aber es ist dies als Sitte, in der Weise des objectiven Willens, so dass die Moralität im eigentlichen Sinne, die IX, 307.

*) Was ist dies Vorstehende doch wunderbar gross und schön!

Innerlichkeit der *Ueberzeugung* und *Absicht* noch nicht
vorhanden ist. Wie in der Schönheit noch das Naturelement, im
Sinnlichen derselben, vorhanden ist, so auch sind in dieser Sitt-
lichkeit die Gesetze in der Weise der *Naturnothwendigkeit*.
Die Griechen bleiben in der Mitte der *Schönheit* und errei-
chen noch nicht den höheren Standpunkt der Wahrheit. —

Die Abstraction eines Staates, der für *unsern* Verstand
das Wesentliche ist, kannten die Griechen nicht, sondern ihnen
IX, 308. war der Zweck das *lebendige Vaterland*: *dieses* Athen,
dieses Sparta, *diese* Tempel, *diese* Altäre, *diese* Weise
des Zusammenlebens, *dieser* Kreis von Mitbürgern, *diese* Sit-
ten und Gewohnheiten. Dem Griechen war das Vaterland eine
Nothwendigkeit, ohne die er nicht leben konnte.

Es sind aber in der griechischen Republik noch drei Um-
stände besonders hervorzuheben. Mit der Demokratie, wie sie
in Griechenland gewesen ist, sind 1) die *Orakel* verbunden.
Zu dem aus sich selbst Beschliessen gehört eine festgewordene
Subjectivität des Willens; die Griechen aber hatten diese Kraft
und Stärke desselben noch nicht. Ein anderer Umstand, wel-
IX, 309— cher hier hervorzuheben ist, ist 2) die *Sklaverei*. Diese war
311. nothwendige Bedingung einer schönen Demokratie, wo jeder Bür-
ger das Recht und die Pflicht hatte, auf öffentlichem Platze Vor-
träge über die Staatsverwaltung zu halten und anzuhören, in den
Gymnasien sich zu üben, Feste mitzumachen. Endlich muss noch
drittens bemerkt werden, dass solche demokratische Verfassungen
nur in *kleinen Staaten* möglich sind, in Staaten, die den
Umfang von Städten nicht viel übersteigen.

Wenn die orientalische Architektur der Babylonier, Inder,
Aegypter einerseits, was diesen Völkern als das Absolute und
Wahrhaftige galt, *symbolisch* zu durch sich selber gültigen
Gebilden gestaltete, oder andererseits das dem Tode zum Trotz
seiner äusseren Naturgestalt nach Erhaltene umschloss, so ist
jetzt das Geistige, sey es durch die Kunst, sey es in unmittel-
bar lebendiger Existenz, *abgesondert* von dem Bauwerk für
X², 304— sich selber da, und die *Architektur* begiebt sich in den
305. *Dienst* dieses Geistigen, das die eigentliche Bedeutung und den
bestimmenden Zweck ausmacht. Dieser Zweck wird dadurch jetzt

in der **klassischen** Architektur das Regierende, das die Gesammtheit des Werks beherrscht, die Grundgestalt desselben, das Knochengerüst gleichsam, bestimmt, und weder dem materiellen Stoffe, noch der Phantasie und Willkür gestattet, sich für sich selbstständig zu ergehen, wie in der **symbolischen** Architektur, oder, wie in der **romantischen**,*) über die Zweckmässigkeit hinaus noch einen Ueberfluss mannigfaltiger Theile und Formen zu entwickeln.

Bei den Griechen sind die **öffentlichen** Gebäude, Tempel, Säulengänge und Hallen zum Aufenthalte und Herumgehen bei Tage, Zugänge, wie z. B. der berühmte Hinaufweg zur Akropolis in Athen, namentlich Gegenstände der Baukunst gewesen; **Privatwohnungen** dagegen waren sehr einfach. Bei den Römern umgekehrt kommt der Luxus der Privathäuser, der Villen X², 305.
hauptsächlich hervor; ebenso die Pracht der Kaiserpaläste, öffentlichen Bäder, Theater, Cirkus, Amphitheater, Wasserleitungen, Brunnen u. s. f. Solche Bauten aber, bei denen die Nützlichkeit das durchaus Vorwaltende und Herrschende bleibt, können der Schönheit mehr oder weniger nur als Schmuck Raum geben. Der freieste Zweck ist deshalb in dieser Sphäre der Zweck der **Religion**, das **Tempelhaus** als Umschliessung für ein Subject, das selbst der schönen Kunst angehört, und von der Skulptur als Statue des Gottes hingestellt wird.

In allen Beziehungen, in dem Verhältniss der Breite zur Länge und Höhe der Gebäude, der Höhe der Säulen zu ihrer Dicke, der Abstände, Zahl der Säulen, Art und Mannigfaltigkeit oder Einfachheit der Verzierungen, Grösse der vielen Leisten, X², 306—307.
Einfassungen u. s. f. herrscht bei den Alten eine **Eurhythmie**, welche der richtige Sinn der Griechen vornehmlich ausgefunden hat, und wovon sie im Einzelnen wohl hin und wieder abweichen, im Ganzen aber die Grundverhältnisse beibehalten müssen, um nicht aus der Schönheit herauszutreten.

In diesen Prostylen und Amphiprostylen, diesen einfachen und doppelten Säulengängen, die unmittelbar in's Freie führen, sehen

---

*) Hegel unterscheidet die 3 Arten der Architektur, die symbolische, d. h. die orientalische, die klassische, d. h. die griechische und die romantische, d. h. die christliche.

wir die Griechen offen, frei umherwandeln, zerstreut, zufällig sich gruppiren; denn die Säulen überhaupt sind nichts Einschliessendes, sondern eine Begrenzung, die schlechthin durchgängig bleibt, so dass man halb Innen halb Aussen ist, und wenigstens überall unmittelbar ins Freie treten kann. In derselben Weise lassen auch die langen Wände hinter den Säulen kein Gedränge nach einem Mittelpuncte zu, wohin der Blick, wenn die Gänge voll sind, sich richten könnte; im Gegentheil wird vielmehr das Auge von solchem Einheitspuncte ab nach allen Seiten hingelenkt, und statt der Vorstellung einer Versammlung zu Einem Zweck, sehen wir die Richtung nach Aussen, und erhalten nur die Vorstellung eines ernstlosen, heiteren, müssigen, geschwätzigen Verweilens. X[2], 321—322. Im Innern der Umschliessung ist zwar ein tieferer Ernst zu vermuthen, doch auch hier finden wir eine mehr oder weniger, und besonders in den ausgebildetsten Bauten ganz nach Aussen offene Umgebung, welche darauf hindeutet, dass es auch mit diesem Ernst so streng nicht gemeint seyn müsse. Und so bleibt denn auch der Eindruck dieser Tempel zwar einfach und grossartig, zugleich aber heiter, offen und behaglich, indem der ganze Bau mehr auf ein Umherstehen, Hin- und Wiederwandeln, Kommen und Gehen, als auf die concentrirte innere Sammlung einer ringsum eingeschlossenen vom Aeusseren losgelösten Versammlung eingerichtet ist.

Die bekanntesten Säulenordnungen sind die *dorische*, *jonische* und *korinthische*, über deren architektonische Schönheit und Zweckmässigkeit hinaus früher und später nichts mehr erfunden ist. X[2], 322.

Wir können uns aus den schönen Meisterwerken der *griechischen Sculptur* die Wahrnehmung dessen erwerben, was das *Sculpturideal* in dem geistig schönen Ausdruck seiner Gestalten zu leisten hat. In Rücksicht auf diese Kenntniss und Lebendigkeit der Liebe und Einsicht war es vornehmlich *Winkelmann*, welcher mit ebensoviel Begeisterung seiner reproductiven Anschauung als mit Verstand und Besonnenheit das unbestimmte Gerede vom Ideal der griechischen Schönheit dadurch verbannte, dass er die Formen der Theile einzeln und bestimmt charakterisirt hat, ein Unternehmen, das allein lehrreich war. Zu

dem, was er als Resultat gewonnen hat, lassen sich freilich noch viele einzelne scharfsinnige Bemerkungen, Ausnahmen und dergleichen mehr hinzufügen, aber man muss sich hüten: um eines solchen weiteren Details und um einzelner Irrthümer willen, in die er verfallen ist, die Hauptsache, die durch ihn ist festgestellt worden, in Vergessenheit zu bringen. Bei aller Erweiterung der Kenntnisse muss immer jenes als das Wesentliche vorausgegangen seyn. Dessen ohngeachtet lässt sich nicht läugnen, dass seit Winkelmann's Tode sich die Bekanntschaft mit antiken Sculpturwerken nicht nur in Betreff auf die Anzahl wesentlich vermehrt, sondern auch in Rücksicht auf den Styl dieser Werke und die Würdigung ihrer Schönheit auf einen festeren Standpunct gestellt hat. Winkelmann hatte zwar einen grossen Kreis ägyptischer und griechischer Statuen vor Augen, in neuerer Zeit aber ist noch die nähere Anschauung der äginetischen Sculpturen, sowie der Meisterwerke hinzugekommen, die man theils dem Phidias zuschreibt, theils als aus seiner Zeit und unter ihm gearbeitet anerkennen muss. Kurz wir sind jetzt zu der bestimmteren Vertrautheit mit einer Anzahl von Sculpturen, Statuen und Reliefs gelangt, welche in Hinsicht auf die Strenge des idealischen Styls in die Zeit der x², 381—
allerhöchsten Blüthe der griechischen Kunst hineinzusetzen sind. 383.
Diese bewundrungswürdigen Denkmäler der griechischen Sculptur verdanken wir bekanntlich den Bemühungen des Lord Elgin, welcher als englischer Gesandter in der Türkei aus dem Parthenon zu Athen und auch sonst aus anderen griechischen Städten Statuen und Reliefs in grösster Schönheit nach England herüberbrachte. Man hat diese Erwerbungen als Tempelraub bezeichnet und scharf getadelt, in der That aber hat Graf Elgin diese Kunstwerke für Europa eigentlich gerettet und sie vor dem gänzlichen Untergange bewahrt, ein Unternehmen, welches jedesmal Anerkennung verdient. Ausserdem ist bei dieser Gelegenheit das Interesse aller Kenner und Freunde der Kunst auf eine Epoche und Darstellungsweise der griechischen Sculptur hingelenkt worden, welche in der noch gediegeneren Strenge ihres Styls die eigentliche Grösse und Höhe ihres Ideals ausmacht. Was die öffentliche Stimme an den Werken dieser Epoche gewürdigt hat, ist nicht der Reiz und die Grazie der Formen und der Stellung, nicht die Anmuth des Ausdrucks, die schon, wie zur Zeit nach

Phidias, nach Aussen geht, und das Wohlgefallen von Seiten des
Beschauers zum Zweck hat, auch nicht die Zierlichkeit und Keck-
heit der Ausarbeitung, sondern das allgemeine Lob betrifft den
Ausdruck der Selbstständigkeit, des Beruhens auf sich in
diesen Gestalten, und besonders hat sich die Bewunderung zu der
grössten Höhe durch die freie Lebendigkeit gesteigert, durch die
gänzliche Durchdringung und Ueberwältigung des
Natürlichen und Materiellen, in welcher hier der Künstler
den Marmor erweicht, belebt und mit einer Seele begabt hat.
Besonders kommt jedes Lob, wenn es sich erschöpft hat, dennoch
immer wieder auf die Gestalt des liegenden Flussgöttes zurück,
die zum Schönsten gehört, was uns aus dem Alterthum erhal-
ten ist.

Dieser Sinn für die vollendete Plastik des Göttlichen und
Menschlichen war vornehmlich in Griechenland heimisch. In sei-
nen Dichtern und Rednern, Geschichtsschreibern
und Philosophen ist Griechenland noch nicht in sei-
nem Mittelpuncte gefasst, wenn man nicht als
Schlüssel zum Verständniss die Einsicht in die
Ideale der Skulptur mitbringt, und von diesem Stand-
punct der Plastik aus sowohl die Gestalten der epi-
schen und dramatischen Helden, als auch der wirk-
lichen Staatsmänner und Philosophen betrachtet.
Denn auch die handelnden Charaktere, wie die dichtenden
und denkenden, haben in Griechenlands schönen Tagen diesen
plastischen, allgemeinen und doch individuellen, nach aussen wie
nach innen gleichen Charakter. Sie sind gross und frei, bestän-
X², 377. dig auf dem Boden ihrer in sich selber substantiellen Besonder-
heit erwachsen, sich aus sich erzeugend und zu dem bildend,
was sie waren und sein wollten. Besonders die Zeit des Perikles
war reich an solchen Charakteren: Perikles selber, Phidias, Plato
und vornehmlich Sophokles; so auch Thukydides, Xenophon, So-
crates, jeder in seiner Art, ohne dass der Eine durch die Art
des Andern geringer würde, sondern alle schlechthin sind diese
hohen Künstlernaturen, ideale Künstler ihrer selbst, Individuen
aus Einem Guss, Kunstwerke, die wie unsterbliche todtlose Götter-
bilder dastehen, an welchen nichts Zeitliches und Todeswürdiges
ist. Von gleicher Plastik sind die körperlichen Kunstwerke der

Sieger in den olympischen Spielen, ja selbst die Erscheinung der Phryne, die als das schönste Weib vor ganz Griechenland nackt aus dem Wasser emporstieg. *)

Man sagt nun freilich, eine solche Gesichtsbildung (wie sie die Griechen in der Skulptur darstellen) sey eben den Griechen nur als die eigentlich schöne vorgekommen, Chinesen, Juden, Aegypter dagegen hielten ganz andere, ja entgegengesetzte Bildungen für ebenso schön, oder für schöner noch, so dass, Instanz gegen Instanz genommen, das griechische Profil darum noch nicht als der Typus der ächten Schönheit erwiesen sey. Dies ist jedoch nur ein oberflächliches Gerede. Das griechische Profil darf als keine nur äusserliche und zufällige Form angesehen werden, son- X², 390. dern kommt dem Ideal der Schönheit an und für sich zu, weil es erstens diejenige Gesichtsbildung ist, in welcher der Ausdruck des Geistigen das bloss Natürliche ganz in den Hintergrund stellt, und zweitens am meisten sich der Zufälligkeit der Form entzieht, ohne doch eine blosse Gesetzmässigkeit zu zeigen, und alle und jede Individualität zu verbannen.

In den Idealen der Alten sehen wir, unabhängig von dem Zuge einer stillen Trauer, wohl nur den Ausdruck des Schmerzes edler Naturen, wie z. B. in der Niobe und dem Laokoon; sie vergehen nicht in Klage und Verzweiflung, sondern bewähren sich gross und hochherzig darin; aber dieses Bewahren ihrer selbst

*) Zwingen kann man bekanntlich zu keiner Ansicht und zu keinem Studium; aber ebenso ungehindert muss man sich nach seiner Ueberzeugung aussprechen dürfen, ob sie auch ignorirt oder zurückgewiesen oder für anmaassend erklärt wird. Wir fassen es aber nicht, wie die Philologie sich einbilden kann, das griechische Alterthum in seinem Wesen zu erfassen, ohne vor Allem sich auf das Studium der griechischen Skulptur zu werfen. Allerdings haben grade in den letzten Decennien Männer, wie Thiersch, O. Müller, Overbeck, Feuerbach, O. Jahn, Forchhammer u. A. mit ausserordentlichem Eifer und Erfolg sich auf das Studium der griechischen Skulptur geworfen; wenn man aber die Philologie studirende Jugend im Grossen und Ganzen betrachtet, so ist es, als wenn die Skulptur der Alten überhaupt gar kein Gegenstand des Studiums für sie wäre; kaum, dass sie in Museen hineingehen und sich mal die erhaltenen Gegenstände obenhin ansehen. Auch dem allgemeinen Bewusstseyn liegt es noch ganz fern, dass die Skulptur den Schlüssel für alle übrigen Künste enthält. Wir haben in der Broschüre: „Das Kieler Kunstmuseum nebst einer Einleitung in das Studium der Kunst" versucht, diesen Gesichtspunkt dem allgemeinen Bewusstseyn nahe zu bringen.

bleibt leer, das Leiden, der Schmerz ist gleichsam das Letzte,
X², 35. und an die Stelle der Aussöhnung und Befriedigung muss eine kalte Resignation treten, in welcher das Individuum, ohne in sich zusammenzubrechen, das aufgiebt, woran es festgehalten hatte. Nicht das Niedrige ist zerdrückt, kein Muth, keine Verachtung oder Verdriesslichkeit giebt sich kund, aber die Hoheit der Individualität ist doch nur ein starres Beisichseyn, ein erfüllungsloses Ertragen des Schicksals, in welchem der Adel und Schmerz der Seele nicht als ausgeglichen erscheinen. Den Ausdruck der Seligkeit und Freiheit hat erst die romantische religiöse Liebe.

X², 76. Ein ewiger Ernst, eine unwandelbare Ruhe thront auf der Stirn der Götter, und ist ausgegossen über ihre ganze Gestalt.

Der Grieche hat Achtung und Verehrung vor diesen Anschauungen und Bildern, vor diesem Zeus zu Olympia und dieser Pallas auf der Burg, ebenso vor diesen Gesetzen des Staates und der Sitte; aber er, der Mensch, ist der Mutterleib, der sie concipirt, er die Brust, die sie gesäugt, er das Geistige, das sie gross und rein gezogen hat. So ist er heiter in ihnen und
IX, 293. nicht nur an sich frei, sondern mit dem Bewusstseyn seiner Frei-
X b, 377. heit; so ist die Ehre des Menschlichen verschlungen in die Ehre des Göttlichen. Die Menschen ehren das Göttliche an und für sich, aber zugleich als ihre That, ihr Erzeugniss und ihr Daseyn: so erhält das Göttliche seine Ehre vermittelst der Ehre des Menschlichen und das Menschliche vermittelst der Ehre des Göttlichen. So bestimmt ist es die schöne Individualität, welche den Mittelpunct des griechischen Charakters ausmacht.

IX, 274. **Homer ist das Element, worin die griechische Welt lebt, wie der Mensch in der Luft.*)**

Indem das Epos für die Kunst auch eine specifisch nach allen Seiten der Besonderung bestimmte Welt zu gestalten hat und deshalb an sich selber individuell seyn muss, so ist es die Welt eines bestimmten Volks, die sich darin abspiegelt. In dieser Rücksicht geben uns alle wahrhaft ursprüngliche Epopöen die Anschauung eines nationalen Geistes in seinem sittlichen Familien-

*) Es kann hier auch daran erinnert werden, dass der Homer das einzige Buch war, welches die ganze griechische Jugend auswendig lernte.

leben, öffentlichen Zuständen des Kriegs und Friedens, in seinen Bedürfnissen, Künsten, Gebräuchen, Interessen, überhaupt ein Bild der *ganzen* Stufe und Weise des Bewusstseyns. Die epischen Gedichte würdigen, sie näher betrachten, auslegen heisst daher nichts Anderes, als *die individuellen Geister der Natio-* X[2], 347.
nen vor unserem geistigen Auge vorbei passiren lassen. Sie zusammen stellen selbst die Weltgeschichte dar, in deren schönster, freier, bestimmter Lebendigkeit, Hervorbringung und That. *Griechischer Geist z. B. und griechische Geschichte oder wenigstens das Princip dessen, was das Volk in seinem Ausgangspuncte war, und was es mitbrachte, um den Kampf seiner eigentlichen Geschichte zu bestehen, lernt man aus keiner Quelle so lebendig, so einfach kennen, als aus Homer.*

In schönster Poesie und Reichhaltigkeit echt menschlicher Charakterzüge finden wir den *heroischen* Weltzustand bei *Homer* geschildert.*) Hier haben wir im häuslichen und öffentlichen Leben eben so wenig eine barbarische Wirklichkeit als die bloss verständige Prosa eines geordneten Familien- und Staatslebens, sondern jene ursprünglich poetische Mitte vor uns. Ein Hauptpunct aber betrifft in dieser Rücksicht die *freie Individualität aller Gestalten.* In der Iliade z. B. ist Agamemnon wohl der König der Könige, die übrigen Fürsten stehen unter seinem Scepter, aber seine Oberherrschaft wird nicht zu dem X[2], 343.
trocknen Zusammenhange des Befehls und Gehorsams, des Herren und seiner Diener. Im Gegentheil, Agamemnon muss viel Rücksicht nehmen und klug nachzugeben verstehn, denn die einzelnen Führer sind keine zusammenberufenen Statthalter oder Generale, sondern selbstständig wie er selber; frei haben sie sich um ihn her gesammelt oder sind durch allerlei Mittel zu dem Zuge verleitet, er muss sich mit ihnen berathen, und beliebt es ihnen nicht, so halten sie sich wie Achilles vom Kampfe fern. Die freie Theilnahme wie das ebenso eigenwillige Abschliessen, worin

*) Hegel unterscheidet den heroischen Weltzustand von dem idyllischen. Er ist der Meinung, dass das eigentliche Epos nur auf dem Boden eines heroischen Weltzustandes erwachsen könne, sowie, dass an den homerischen Gesängen die Natur des Epos nach allen Seiten hin vollständig nachgewiesen werden könne.

die Unabhängigkeit der Individualität sich unversehrt bewahrt, giebt dem ganzen Verhältnisse seine poetische Gestalt.

Das Epos fordert noch jene unmittelbare Einheit von Empfindung und Handlung, inneren consequent sich durchführenden Zwecken und äusseren Zufällen und Begebenheiten; eine Einheit, welche in ihrer unzerschiedenen Ursprünglichkeit nur in ersten Perioden des nationalen Lebens wie der Poesie vorhanden ist. — Dabei müssen wir uns aber nicht etwa die Sache vorstellen, als ob ein Volk in seiner heroischen Zeit als solcher, der Heimath seines Epos, schon die Kunst besitze, sich selber poetisch schildern zu können; denn etwas anderes ist eine an sich in ihrem wirklichen Daseyn poetische Nationalität, etwas anderes die Poesie als das vorstellende Bewusstseyn von poetischen Stoffen, und als künstlerische Darstellung solch einer Welt. Das Bedürfniss, sich darin als Vorstellung zu ergehen, die Bildung der Kunst tritt nothwendig später auf, als das Leben und der Geist selbst, der sich unbefangen in seinem unmittelbar poetischen Daseyn zu Hause
X², 334—335. findet. Homer und die Gedichte, die seinen Namen tragen, sind Jahrhunderte später als der trojanische Krieg, der eben so gut als ein wirkliches Factum gilt, als mir Homer eine historische Person ist. In ähnlicher Art besingt Ossian, wenn die ihm zugeschriebenen Gedichte von ihm herrühren, eine Heldenvergangenheit, deren dahingesunkener Glanz das Bedürfniss poetischer Erinnerung und Ausgestaltung hervorruft. — Dieser Trennung zum Trotz muss dennoch zugleich ein enger Zusammenhang zwischen dem Dichter und seinem Stoffe übrig seyn. Der Dichter muss noch ganz in diesen Verhältnissen, diesen Anschauungsweisen, diesem Glauben stehen, und nur das poetische Bewusstseyn, die Kunst der Darstellung zu dem Gegenstande hinzuzubringen nöthig haben, der noch seine substantielle Wirklichkeit ausmacht. Fehlt dagegen die Verwandtschaft des wirklichen Glaubens, Lebens und gewohnten Vorstellens, das die eigene Gegenwart dem Dichter aufdringt, und der Begebenheiten, welche er episch schildert, so wird sein Gedicht nothwendiger Weise in sich selber gespalten und disparat.

Es kann das epische Gedicht, als wirkliches Kunstwerk, nur von einem Individuum herstammen. Wie sehr nemlich ein Epos auch die Sache der ganzen Nation ausspricht, so dichtet doch

ein Volk als Gesammtheit nicht, sondern nur Einzelne. Der Geist einer Zeit, einer Nation ist zwar die substantielle wirksame Ursache, die aber selber erst zur Wirklichkeit als Kunstwerk heraustritt, wenn sie sich zu dem individuellen Genius eines Dichters zusammenfasst, der dann diesen allgemeinen Geist und dessen Gehalt als seine eigene Anschauung und sein eigenes Werk zum Bewusstseyn bringt und ausführt. Denn Dichten ist eine geistige Hervorbringung, und der Geist existirt nur als einzelnes wirkliches Bewusstseyn und Selbstbewusstseyn. Ist nun in einem bestimmten Tone ein Werk bereits da, so wird dies freilich etwas Gegebenes, so dass dann auch Andere im Stande sind, den ähnlichen oder gleichen Ton anzuschlagen; wie wir noch jetzt hundert und aber hundert Gedichte in Goethe'scher Weise singen hören. Viele Stücke in demselben Tone fortgesungen machen jedoch noch kein einheitsvolles Werk, das nur aus einem Geiste entspringen kann. Es ist dies ein Punct, der besonders in Betreff der homerischen Gedichte, sowie des Nibelungenliedes wichtig wird, insofern für das letztere ein bestimmter Autor nicht mit historischer Sicherheit kann erwiesen werden, und rücksichtlich der Iliade und Odyssee bekanntermaassen die Meinung geltend gemacht ist, Homer als dieser eine Dichter des Ganzen habe nie existirt, sondern Einzelne hätten die einzelnen Stücke producirt, welche sodann zu jenen grösseren zwei Werken seyen aneinander X[3], 338—339.
gefügt worden. Bei dieser Behauptung fragt es sich vor Allem, ob jene Gedichte jedes für sich ein organisches episches Ganzes, oder, wie jetzt die Meinung verbreitet wird, ohne nothwendigen Anfang und Ende seyen und sich deshalb ins Unendliche hätten fortführen lassen. Allerdings sind die homerischen Gesänge, statt von dem gedrängten Zusammenhange dramatischer Kunstwerke, ihrer Natur nach von einer loseren Einheit, so dass sie, da jede Partie selbstständig seyn und erscheinen darf, manchen Einschaltungen und sonstigen Veränderungen offen gestanden haben, dennoch aber bilden sie durchaus eine wahrhafte, innerlich organische epische Totalität, und solch ein Ganzes kann nur Einer machen. Die Vorstellung von der Einheitslosigkeit und blossen Zusammensetzung verschiedener in ähnlichem Tone gedichteter Rhapsodieen ist eine kunstwidrige barbarische Vorstellung. Soll diese Ansicht aber nur bedeuten,

dass der Dichter als Subject gegen sein Werk verschwinde, so ist sie das höchste Lob; sie heisst dann nichts Anderes, als dass man keine subjective Manier des Vorstellens und Empfindens erkennen könne. Und dies ist in den homerischen Gesängen der Fall. Die Sache, die objective Anschauungsweise des Volks allein stellt sich dar. Doch selbst der Volksgesang bedarf eines Mundes, der ihn aus dem vom Nationalgefühle erfüllten Innern heraussingt, und mehr noch macht ein in sich einiges Kunstwerk den in sich einigen Geist eines Individuums nothwendig.*)

Jedes der homerischen Gedichte ist, — was man auch sagen mag, — in sich so vollendet, ein so bestimmtes, so feinsinniges Ganzes, dass gerade die Meinung, sie seyen beide nur so von einzelnen Rhapsoden fortgesungen und fortgesetzt, für mich diesen Werken nur das richtige Lob ertheilt, dass sie in ihrem ganzen Tone der Darstellung schlechthin national und sachlich, und selbst in ihren einzelnen Theilen so abgerundet seyen, dass jeder derselben für sich als ein Ganzes erscheinen könne. — Wenn im Orient das Substantielle und Allgemeine der Anschauung noch die Individualität der Charaktere und ihrer Zwecke und Begebenheiten symbolisch oder didaktisch verzehrt, und dadurch auch die Gliederung und Einheit des Ganzen unbestimmter und loser lässt, so finden wir die Welt dieser Gedichte zum erstenmale auf der schönen Schwebe zwischen den allgemeinen Lebensgrundlagen der Sittlichkeit in Familie, Staat und religiösem Glauben, und der individuellen Besonderheit des Charakters; in dem schönen Gleichgewicht zwischen Geist und Natur, zweckvoller Handlung und äusserem Geschehen, nationaler Basis der Unternehmungen, und einzelner Absichten und Thaten, und wenn auch die individuellen Helden in ihrer freien lebendigen Bewegung vorzuherrschen scheinen, so ist diese doch wieder durch die Bestimmtheit der Zwecke und den Ernst des Schicksals so ermässigt, dass die ganze Darstellung auch für uns noch als das Höchste gelten muss,
X², 403—404. was wir im Kreise des Epos geniessen und lieben

*) Diese Untersuchungen über den Homer als wirkliches Subject und als Ein Subject mögen wohl zu den schönsten gehören, welche überhaupt zu finden sind.

können. Denn selbst die Götter, welche diesen ursprünglich menschlichen, tapferen, rechtlichen, edlen Helden widerstreiten oder ihnen beistehen, müssen wir ihrer Bedeutung nach anerkennen, und in der Gestalt ihres Erscheinens durch die volle Naivetät der ihre eigenen menschlichen Göttergebilde ebenso heiter wieder belächelnden Kunst befriedigt seyn. — Die nachfolgenden *kyklischen* Dichter jedoch treten aus dieser echt epischen Darstellung mehr und mehr hinaus, indem sie auf der einen Seite die Totalität der nationalen Weltanschauung mehr in deren besondere Sphären und Richtungen zerlegen, und auf der anderen, statt der poetischen Einheit und Abgeschlossenheit einer individuellen Handlung, mehr nur an der Vollständigkeit der Ereignisse vom Ursprung bis zum Ende der Begebenheit, oder an der Einheit der Person festhalten, und die epische Poesie in selbst schon historischer Tendenz der Geschichtsschreibung der Logographen entgegenführen. — Die spätere epische Poesie nach der Zeit Alexander's endlich wendet sich theils dem engeren bukolischen Kreise zu, theils bringt sie es nur zu mehr gelehrteren und künstlicheren als eigentlich poetischen Epopöen, sowie zu Lehrgedichten, welche wie diese ganze Sphäre der ursprünglichen unbefangenen Frische und Beseelung in steigendem Grade entbehren.*)

Wie von der orientalischen, so unterscheidet sich die *Lyrik* der Griechen und der Römer auf der anderen Seite eben so sehr von der romantischen. Denn statt sich bis zur Innigkeit particulärer Stimmungen und Situationen zu vertiefen, *arbeitet sie hingegen das Innere zur klarsten Explication seiner individuellen Leidenschaft, Anschauung und Betrachtungen heraus.* Dadurch behält auch sie, selbst als Aeusserung des inneren Geistes, so weit dies der Lyrik gestattet ist, den *plastischen* Typus der klassischen Kunstform bei. Was sie nemlich von Lebensansichten, Weisheitssprüchen u. s. f. darlegt, entbehrt aller durchsichtigen Allgemeinheit ungeachtet

*) Hiermit hat Hegel überhaupt eine Uebersicht der ganzen Entwicklung des Epos in Griechenland gegeben und er fügt charakteristisch hinzu, „dass der Charakterzug, womit das *griechische Epos endet*, nemlich der bukolische Kreis und das Lehrgedicht, bei den *Römern von Anfang* an der herrschende geworden sey."

dennoch nicht der freien Individualität selbstständiger Gesinnung und Auffassungsweise, und spricht sich weniger bilderreich und metaphorisch als direct und eigentlich aus, während auch die subjective Empfindung theils in allgemeinerer Weise, theils in anschaulicher Gestalt für sich selbst objectiv wird. In derselben Individualität scheiden sich die besonderen Arten in Betreff auf Conception, Ausdruck, Dialekt und Versmaass von einander ab, um in abgeschlossener Selbstständigkeit den Kulminationspunct ihrer Ausbildung zu erreichen, und wie das Innere und dessen Vorstellungen ist auch der äussere Vortrag plastischerer Art, indem derselbe in musikalischer Rücksicht weniger die innerliche Seelenmelodie der Empfindung als den sinnlichen Wortklang in dem rhythmischen Maass seiner Bewegung hervorhebt, und hiezu endlich noch die Verschlingungen des Tanzes treten lässt. — In ursprünglicher reichster Entwickelung bildet die griechische Lyrik diesen Kunstcharakter vollendet aus. Zuerst als noch episch gehaltnere Hymnen, welche im Metrum des Epos weniger die innere Begeisterung aussprechen, als in festen objectiven Zügen ein plastisches Bild der Götter vor die Seele stellen. — Den nächsten Fortgang sodann bildet dem Metrum nach das elegische Sylbenmaass, das den Pentameter hinzufügt, und durch den regelmässig wiederkehrenden Anschluss desselben an den Hexameter und die gleichen abbrechenden Einschnitte den ersten Beginn einer strophenartigen Abrundung zeigt. So ist denn auch die Elegie in ihrem ganzen Tone bereits lyrischer, sowohl die politische als auch die erotische, obschon sie besonders als gnomische Elegie dem epischen Herausheben und Aussprechen des Substantiellen als solchen noch nahe liegt, und daher auch ausschliesslich fast den Joniern angehört, bei welchen die objective Anschauung die Oberhand hatte. Auch in Rücksicht auf das Musikalische ist es hauptsächlich nur die rhythmische Seite, die zur Ausbildung gelangt. — Daneben drittens entwickelt sich in einem neuen Versmaasse das jambische Gedicht, das durch die Schärfe seiner Schmähungen eine schon subjectivere Richtung nimmt. — Die eigentlich lyrische Reflexion und Leidenschaft aber entwickelt sich erst in der sogenannten melischen Lyrik: die Metra werden verschiedenartiger, wechselnder, die Strophen reicher, die Elemente der musikalischen Begleitung durch

die hinzutretende Modulation vollständiger; jeder Dichter macht sich ein seinem lyrischen Charakter entsprechendes Sylbenmaass; Sappho für ihre weichen, doch von leidenschaftlicher Gluth ent- X², 469—472.
flammten und im Ausdruck wirkungsvoll gesteigerten Ergüsse; Alcäus für seine männlich kühneren Oden, und besonders lassen die Skolien bei der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts und Tones auch eine vielseitige Nüancirung der Diction und des Metrums zu. — Die chorische Lyrik endlich entfaltet sich sowohl in Betreff auf Reichthum der Vorstellung und Reflexion, Kühnheit der Uebergänge, Verknüpfungen u. s. f., als auch in Rücksicht auf äusseren Vortrag am reichhaltigsten. Der Chorgesang kann mit einzelnen Stimmen wechseln, und die innerliche Bewegung begnügt sich nicht mit dem blossen Rhythmus der Sprache und den Modulationen der Musik, sondern ruft als plastisches Element auch noch die Bewegungen des Tanzes zu Hülfe, so dass hier die subjective Seite der Lyrik an ihrer Versinnlichung durch die Execution ein vollständiges Gegengewicht erhält. Die Gegenstände dieser Art der Begeisterung sind die substantiellsten und gewichtigsten, die Verherrlichung der Götter, sowie der Sieger bei den Kampfspielen, in welchen die in politischer Rücksicht häufig getrennten Griechen die objective Anschauung ihrer nationalen Einheit fanden; und so fehlt es denn auch nach Seiten der innern Auffassungsweise nicht an epischen und objectiven Elementen. Pindar z. B., der in diesem Gebiete den Gipfel der Vollendung erreicht, geht von den äusserlich sich darbietenden Anlässen leicht über zu tiefen Aussprüchen über die allgemeine Natur des Sittlichen, Göttlichen, dann der Heroen, heroischer Thaten, Stiftungen von Staaten u. s. f. und hat die plastische Veranschaulichung ganz ebenso wie den subjectiven Schwung der Phantasie in seiner Gewalt. Daher ist es aber nicht die Sache, die sich episch für sich fortmacht, sondern die subjective Begeisterung, ergriffen von ihrem Gegenstande, so dass dieser umgekehrt vom Gemüthe getragen und producirt erscheint. — Die spätere Lyrik der alexandrinischen Dichter ist dann weniger eine selbstständige Weiterentwickelung als vielmehr eine gelehrtere Nachahmung und Bemühung um Eleganz und Correctheit des Ausdrucks, bis sie sich endlich zu kleineren Anmuthigkeiten, Scherzen u. s. f. zerstreut, oder in Epigrammen sonst schon

vorhandene Blumen der Kunst und des Lebens durch ein Band der Empfindung und des Einfalls neu zu verknüpfen, und durch Witz des Lobes oder der Satyre aufzufrischen sucht.

Den eigentlichen Beginn der *dramatischen Poesie* haben wir bei den Griechen aufzusuchen, bei denen überhaupt das Princip der freien Individualität die Vollendung der klassischen Kunstform zum erstenmal möglich macht. Diesem Typus gemäss kann jedoch auch in Betreff auf die Handlung das Individuum hier nur insoweit hervortreten, als es die freie Lebendigkeit des substantiellen Gehalts menschlicher Zwecke unmittelbar erfordert. Dasjenige daher, um das es in dem alten Drama, Tragödie und Komödie, vornehmlich gilt, ist das Allgemeine und Wesentliche des Zwecks, den die Individuen vollbringen; in der *Tragödie* das sittliche Recht des Bewusstseyns in Ansehung der bestimmten Handlung, *die Berechtigung der That an und für sich*; und in der alten *Komödie* wenigstens sind es ebenso die *allgemeinen* öffentlichen Interessen, welche herausgehoben werden, die
X², 541—542. Staatsmänner und ihre Art den Staat zu lenken, Krieg und Frieden, das Volk und seine sittlichen Zustände, die Philosophie und deren Verderbniss u. s. f. Dadurch kann hier weder die mannigfache Schilderung des *inneren Gemüths* und eigenthümlichen Charakters, oder die specielle Verwickelung und *Intrigue* vollständig Platz gewinnen, noch dreht sich das Interesse um das *Schicksal der Individuen*, sondern statt für diese particulareren Seiten wird die Theilnahme vor allem für den einfachen Kampf und Ausgang der *wesentlichen* Lebensmächte und *der in der Menschenbrust waltenden Götter* in Anspruch genommen, als deren *individuelle Repräsentanten* die *tragischen Helden* in der ähnlichen Weise auftreten, in welcher die *komischen* Figuren die *allgemeine Verkehrtheit* offenbar machen, zu der sich in der Gegenwart und Wirklichkeit selbst die *Grundrichtungen des öffentlichen Daseyns* umgewandelt haben.

Der nächste Hauptkreis, der uns, wenn wir die orientalischen Anfänge ausschliessen, als die gediegenste Stufe sowohl der eigentlichen *Tragödie* als auch der *Komödie* sogleich vor Augen steht, ist die *dramatische Poesie der Griechen*. In ihr

nemlich kommt zum erstenmale das Bewusstseyn von dem zum Vorschein, was überhaupt das Tragische und Komische seinem wahren Wesen nach ist, und nachdem diese entgegengesetzten Anschauungsarten des menschlichen Handelns sich zu fester Trennung streng von einander abgeschieden haben, ersteigen, in organischer Entwickelung, erst die Tragödie, dann die Ko- X^3, 544—
mödie den Gipfelpunct ihrer Vollendung, von welcher end- 545.
lich die römische dramatische Kunst nur einen schwächeren Abglanz wiedergiebt, der selbst das nicht erreicht, was den Römern später in dem ähnlichen Streben im Epos und der Lyrik gelang. — In Rücksicht auf die nähere Betrachtung dieser Stufen will ich mich, um nur das Wichtigste kurz zu berühren, auf den tragischen Standpunct des Aeschylus und Sophokles, sowie auf den komischen des Aristophanes beschränken.*)

Den allgemeinen Boden für die tragische Handlung bietet, X^3, 545.
wie im Epos, so auch in der Tragödie der Weltzustand dar, den ich früher bereits den heroischen genannt habe.

Der Chor steht da als das substantiell höhere, von falschen Conflicten abmahnende, den Ausgang bedenkende Bewusstseyn. Er ist nicht eine bloss äusserlich und müssig

*) Die drei grossen griechischen Tragiker waren bekanntlich Aeschylus, Sophokles und Euripides. An dem Tage der Schlacht von Salamis half Aeschylus mit siegen, Sophokles, damals Jüngling, tanzte mit um die Trophäen, Euripides wurde an dem Tage geboren. Aristophanes, der grösste Heros in der Komödie, war Altersgenosse des Euripides. Wir können hier nur erwähnen, dass Hegel in seiner Aesthetik mit einer eigenthümlichen Vorliebe und wunderbarem Talent die antike Tragödie und Komödie abgehandelt hat. In Erwägung nun aber, dass die griechische Anschauung von der Nemesis und von dem Charakter der Schuld und der Sühne, wie sie sich in ihren Tragödien findet, überhaupt die griechische Weltanschauung charakterisirt und vorzugsweise einen Schlüssel zum Verständniss des griechischen Volksgeistes giebt; in Erwägung ferner, dass die aristophaneische Komödie ebenso ein Abbild des eigentlichen griechischen Volksgeistes, insbesondere des athenieńsischen ist, haben wir es für nothwendig gehalten, einige der schönsten Stellen Hegel's über die griechische Tragödie und Komödie in Folgendem mitzutheilen. Wir fürchten nicht, dass, wenn diese Stellen auch erhaben sind, ein gebildeter Leser sie nicht verstehen sollte. Auch sind diese Mittheilungen um so wichtiger, als durch nichts bei Hegel die scharfe Grenze zwischen dem Griechenthum und Christenthum so gezogen wird, wie durch seine Charakteristik vorzugsweise des Oedipus auf Kolonos von Sophokles.

wie der Zuschauer moralische Person, die, für sich uninteressant und langweilig, nur um dieser Reflexion wegen hinzugefügt wäre, sondern er ist die wirkliche Substanz des sittlichen
X², 547—548. heroischen Lebens und Handelns selbst, den einzelnen Heroen gegenüber das Volk, als das fruchtbare Erdreich, aus welchem die Individuen, wie die Blumen und hervorragenden Bäume aus ihrem eignen heimischen Boden, emporwachsen, und durch die Existenz desselben bedingt sind. Er greift deshalb in die Handlung nicht thatsächlich ein, er übt kein Recht thätig gegen die kämpfenden Heroen aus, sondern spricht nur theoretisch sein Urtheil, warnt, bemitleidet oder ruft das göttliche Recht und die innern Mächte an, welche die Phantasie sich äusserlich als den Kreis der waltenden Götter vorstellt. Wie das Theater selbst seinen äussern Boden, seine Scene und Umgebung hat, so ist der Chor, das Volk, gleichsam die geistige Scene, und man kann ihn dem Tempel der Architektur vergleichen, welcher das Götterbild, das hier zum handelnden Helden wird, umgiebt.*)

XIV, 48. X², 550. Im wahrhaft Tragischen müssen berechtigte sittliche Mächte von beiden Seiten es seyn, die in Collision kommen.

Der Kreis dieses Inhalts nun, obschon er mannigfaltig particularisirt werden kann, ist dennoch seiner Natur nach nicht von grossem Reichthum. Der Hauptgegensatz, den besonders Sophokles, nach Aeschylus' Vorgange, auf's schönste behandelt hat, ist der des Staats, des sittlichen Lebens in seiner geistigen Allgemeinheit, und der Familie, als der natürlichen Sittlichkeit. Dies sind die reinsten Mächte der tragischen Darstellung, indem die Harmonie dieser Sphären und das einklangsvolle Handeln innerhalb ihrer Wirklichkeit die vollständige Realität des sittlichen Daseyns ausmacht. Ich brauche in dieser Rücksicht nur an Aeschylus' Sieben vor Theben und mehr noch an die Antigone des Sophokles zu erinnern. Antigone ehrt die Bande des Blutes, Kreon allein den Zeus, die waltende Macht des öffentlichen Lebens und Gemeinwohls. Auch in der Iphigenia in
X², 551. Aulis, so wie in dem Agamemnon, den Choephoren und

*) Ganz wunderbar schön ist diese Charakteristik des Chors in den griechischen Tragödien.

Eumeniden des Aeschylus und in der Elektra des Sophokles finden wir den ähnlichen Conflict. Agamemnon opfert als König und Führer des Heeres seine Tochter dem Interesse der Griechen und des trojanischen Zuges und zerreisst dadurch das Band der Liebe zur Tochter und Gattin, das Klytämnestra, als Mutter, im tiefsten Herzen bewahrt, und rächend dem heimkehrenden Gatten schmählichen Untergang bereitet. Orest, der Sohn und Königssohn, ehrt die Mutter, aber er hat das Recht des Vaters, des Königs zu vertreten, und schlägt den Schooss, der ihn geboren. Dieser im Bisherigen bezeichnete Inhalt ist ein für alle Zeiten gültiger, dessen Darstellung, aller nationalen Unterschiedenheit zum Trotz, auch unsere menschliche und künstlerische Theilnahme gleich rege erhält.*)

Das Resultat der tragischen Verwicklung leitet keinem andern Ausgange zu, als dass sich die beiderseitige Berechtigung der gegeneinander kämpfenden Seiten zwar bewährt, die Einseitigkeit ihrer Behauptung aber abgestreift wird, und die X[2], 553—554.
ungestörte innere Harmonie, jener Zustand des Chors zurückkehrt, welcher allen Göttern ungetrübt die gleiche Ehre giebt. Nur wenn man diese Einsicht festhält, lässt sich die alte Tragödie begreifen.

Die höhere tragische Aussöhnung bezieht sich auf das Hervorgehen der bestimmten sittlichen Substantialitäten (Mächte) aus ihrem Gegensatze zu ihrer wahrhaften Harmonie. Die Art und Weise nun aber, diesen Einklang herzustellen, kann sehr verschiedener Art seyn, und ich will deshalb nur auf die Hauptmomente, um die es sich in dieser Rücksicht handelt, aufmerksam machen. Erstlich ist besonders herauszuheben, dass, wenn Einseitigkeit des Pathos den eigentlichen Grund der Collisionen ausmacht, dies hier nichts Anderes heisst, als dass sie in's lebendige Handeln eingetreten und somit zum alleinigen Pathos eines bestimmten Individuums geworden ist. Soll nun die Einseitigkeit sich aufheben, so ist es also dies Individuum, das, insofern es nur als das eine Pathos gehandelt hat, abgestreift

*) Seit den letzten 10 Jahren ist man denn auch dazu gekommen, mehrere Tragödien der Griechen, wie z. B. die Antigone, auf deutschen Bühnen zur unendlichen Befriedigung des Publicums aufzuführen.

und aufgeopfert werden muss. Denn das Individuum ist nur dies Eine Leben, gilt dies nicht fest für sich als dieses Eine, so ist das Individuum zerbrochen. Die vollständigste Art dieser Entwicklung ist dann möglich, wenn die streitenden Individuen, ihrem konkreten Daseyn nach, an sich selbst jedes als Totalität auftreten, so dass sie an sich selber in der Gewalt dessen stehen, wogegen sie ankämpfen, und daher das verletzen, was sie ihrer eigenen Existenz gemäss ehren sollten. So lebt z. B. Antigone in der Staatsgewalt Kreon's; sie selbst ist Königstochter und Braut des Haemon, so dass sie dem Gebot des Fürsten Gehorsam zollen sollte. Doch auch Kreon, der seinerseits Vater und Gatte ist, müsste die Heiligkeit des Bluts respectiren, und nicht das befehlen, was dieser Pietät zuwiderläuft. So ist Beiden an ihnen selbst das immanent, wogegen sie sich wechselsweise erheben, und sie werden an demselben ergriffen und gebrochen, was zum Reiche ihres eignen Daseyns gehört. Antigone erleidet den Tod, ehe sie sich des bräutlichen Reigens erfreut, aber auch Kreon wird an seinem Sohne und seiner Gattin gestraft, die sich den Tod geben, der eine um Antigone's, die andere um Haemon's Tod. Von allem Herrlichen der alten und modernen Welt, — ich kenne so ziemlich Alles, und man soll es und kann es kennen, — erscheint mir nach dieser Seite die Antigone als das vortrefflichste, befriedigendste Kunstwerk. — Der tragische Ausgang nun aber bedarf zum Ablassen beider Einseitigkeiten und ihrer gleichen Ehre nicht jedesmal des Unterganges der betheiligten Individuen. So enden bekanntlich die Eumeniden des Aeschylus nicht mit dem Tod Orest's, oder dem Verderben der Eumeniden, dieser Rächerinnen des Mutterbluts und der Pietät, dem Apoll gegenüber, welcher die Würde und Verehrung des Familienhaupts und Königs aufrecht erhalten will, und den Orest angestiftet hatte, Klytämnestra zu tödten, sondern dem Orest wird die Strafe erlassen, und beiden Göttern die Ehre gegeben. Zugleich aber sehen wir an diesem entscheidenden Schlusse deutlich, was den Griechen ihre Götter galten, wenn sie sich dieselben in ihrer kämpfenden Besonderheit vor die Anschauung brachten. Vor dem wirklichen Athen erscheinen sie nur als Momente, welche die volle harmonische Sittlichkeit zusammenbindet. Die Stimmen des Areopag's sind gleich; es ist Athena, die Göttin,

das lebendige Athen seiner Substanz nach vorgestellt, die den weissen Stein hinzufügt, der Orest freigiebt, aber den Eumeniden X², 555—559.
ebenso als dem Apoll Altäre und Verehrung verspricht. — Dieser *objektiven* Versöhnung gegenüber kann die Ausgleichung *zweitens subjectiver Art* seyn, indem die handelnde Individualität zuletzt ihre Einseitigkeit *selber* aufgiebt. In dem Ablassen von ihrem substantiellen Pathos aber würden sie charakterlos erscheinen, was der Gediegenheit der plastischen Figuren widerspricht. Das Individuum kann sich deshalb nur gegen eine *höhere Macht* und deren Rath und Befehl aufgeben, so dass es für sich in seinem Pathos beharrt, durch einen *Gott* aber der starre Wille gebrochen wird. Der Knoten *löst* sich in diesem Falle nicht, sondern wird, wie im Philoktet z. B., durch einen deus ex machina *zerhauen*. — Schöner *endlich*, als diese mehr *äusserliche* Weise des Ausgangs, ist die *innerliche* Aussöhnung, welche ihrer Subjectivität wegen bereits gegen das *Moderne* hinstreift. Das vollendetste antike Beispiel hiefür haben wir in dem ewig zu bewundernden *Oedip auf Kolonos* vor uns. Er hat seinen Vater unwissend erschlagen, den Thron Thebä's, das Bett seiner eigenen Mutter bestiegen; diese bewusstlosen Verbrechen machen ihn nicht unglücklich; aber der alte Räthsellöser zwingt das Wissen über sein eigenes dunkles Schicksal heraus, und erhält nun das furchtbare Bewusstseyn, dass er dies in sich geworden. Mit dieser Auflösung des Räthsels an ihm selber hat er wie Adam, als er zum Bewusstseyn des Guten und Bösen kam, sein Glück verloren. Nun macht er, der Seher, sich blind, und verbannt er sich vom Thron und scheidet von Theben, wie Adam und Eva aus dem Paradiese getrieben werden, und irrt ein hülfloser Greis umher. Doch den Schwerbelasteten, der in Kolonos, statt seines Sohnes Verlangen, dass er zurückkehren möge, zu erhören, ihm seine Erinnye zugesellt, der allen Zwiespalt in sich auslöscht und sich in sich selber reinigt, ruft ein Gott zu sich; sein blindes Auge wird verklärt und hell, seine Gebeine werden zum Heil, zum Horte der Stadt, die ihn gastfrei aufnahm. Diese Verklärung im Tode ist seine und unsere erscheinendere Versöhnung in seiner Individualität und Persönlichkeit selber. Man hat einen christlichen Ton darin finden wollen, die Anschauung eines Sünders, den

Gott zu Gnaden annimmt, und das Schicksal, das an seiner Endlichkeit sich ausliess, im Tode durch Seligkeit vergütet. Die christlich religiöse Versöhnung aber ist eine Verklärung der Seele, die, im Quell des ewigen Heils gebadet, sich über ihre Wirklichkeit und Thaten erhebt, indem sie das Herz selbst, denn dies vermag der Geist, zum Grabe des Herzens macht, die Anklagen der irdischen Schuld mit ihrer eigenen irdischen Individualität bezahlt, und sich nun in der Gewissheit des ewigen rein geistigen Seligseyns in sich selbst gegen jene Anklagen festhält. Die Verklärung des Oedipus dagegen bleibt immer noch die antike Herstellung des Bewusstseyns aus dem Streite sittlicher Mächte und Verletzungen zur Einheit und Harmonie dieses sittlichen Gehaltes selber.

Die Interessen nun, in welchen die griechische Komödie sich bewegt, brauchen nicht etwa aus den der Sittlichkeit, Religion und Kunst entgegengesetzten Gebieten hergenommen zu seyn; im Gegentheil, die alte griechische Komödie hält sich gerade innerhalb dieses objectiven und substantiellen Kreises, aber es ist die subjective Willkür, die gemeine Thorheit und Verkehrtheit, wodurch die Individuen sich Handlungen, die höher hinauswollen, zu nichte machen. Und hier bietet sich für Aristophanes ein reicher glücklicher Stoff theils an den griechischen Göttern, theils an dem atheniensischen Volke dar.*) Denn die Gestaltung des Göttlichen zur menschlichen Individualität hat an dieser Repräsentation und deren Besonderheit, insofern dieselbe weiter gegen das Particuläre und Menschliche hin ausgeführt wird, selbst den Gegensatz gegen die Hoheit ihrer Bedeutung, und lässt sich als ein leeres Aufspreizen dieser ihr unangemessenen Subjectivität darstellen. Besonders aber liebt es Aristophanes die Thorheiten des Demos, die Tollheiten seiner Redner und Staatsmänner, die Verkehrtheit des Krieges, vor allem aber am Unbarmherzigsten die neue Richtung des Euripides in der Tragödie auf die possierlichste und zugleich tiefste Weise dem Gelächter sei-

*) Man muss nicht übersehen, dass Aristophanes lebte, als der alte griechische Glaube schon im Untergang begriffen, als Athen schon in sich zerrissen war.

ner Mitbürger preiszugeben. Die Personen, in denen er diesen Inhalt seiner grossartigen Komik verkörpert, macht er in unerschöpflicher Laune gleich von vorn herein zu Thoren, so dass man sogleich sieht, dass nichts Gescheutes herauskommen könne. So den Strepsiades, der zu den Philosophen gehen will, seiner Schulden ledig zu werden; so den Socrates, der sich zum Lehrer des Strepsiades und seines Sohnes hergiebt; so den Bachus, den er in die Unterwelt hinabsteigen lässt, um wieder einen wahrhaften Tragiker hervorzuholen; ebenso den Kleon, die Weiber, die Griechen, welche die Friedensgöttin aus dem Brunnen ziehen wollen u. s. f. Der Hauptton, der uns aus diesen Darstellungen X, 560—562.
entgegenklingt, ist das um so unverwüstbarere Zutrauen aller dieser Figuren zu sich selbst, je unfähiger sie sich zur Ausführung dessen zeigen, was sie unternehmen. Die Thoren sind so unbefangene Thoren, und auch die Verständigen haben gleich solch einen Anstrich des Widerspruchs mit dem, worauf sie sich einlassen, dass sie nun auch diese unbefangene Sicherheit der Subjectivität, es mag kommen und gehn, wie es will, niemals verlieren. Es ist die lachende Seligkeit der olympischen Götter, ihr unbekümmerter Gleichmuth, der in die Menschen heimgekehrt und mit allem fertig ist. Dabei zeigt sich Aristophanes nie als ein kahler schlechter Spötter, sondern er war ein Mann von geistreichster Bildung, der vortrefflichste Bürger, dem es Ernst blieb mit dem Wohle Athens, und der sich durchweg als wahrer Patriot bewies. Was sich daher in seinen Komödien in voller Auflösung darstellt, ist nicht das Göttliche und Sittliche, sondern die durchgängige Verkehrtheit, die sich zu dem Schritt dieser substantiellen Mächte aufspreizt, die Gestalt und individuelle Erscheinung, in welcher die eigentliche Sache schon von Hause aus nicht mehr vorhanden ist, so dass sie dem ungeheuchelten Spiele der Subjectivität offen kann bloss gegeben werden. Indem aber Aristophanes den absoluten Widerspruch des wahren Wesens der Götter, des politischen und sittlichen Daseyns, und der Subjectivität der Bürger und Individuen, welche diesen Gehalt verwirklichen sollen, vorführt, liegt selber in diesem Siege der Subjectivität, aller Einsicht zum Trotz, eines der grössten Symptome vom Verderben Griechenlands, und so sind diese Gebilde eines unbefangenen Grundwohlseyns in der That die letzten grossen

Resultate, welche aus der Poesie des geistreichen, bildungsvollen, witzigen, griechischen Volkes hervorgehn.

Aristophanes ist kein gewöhnlicher Possenreisser, Lustigmacher, seichter Spassvogel gewesen, der das Heiligste und Vortrefflichste verspottete und dem Witze seines Spottes Alles Preis gebe und aufopfere, um die Athenienser lachen zu machen. Alles hat bei ihm viel tieferen Grund; bei seinen Spässen liegt tiefer Ernst zu Grunde. Bloss spotten wollte er nicht. Ehrwürdiges bespotten, ist kahl und platt. Ein elender Witz ist der, welcher nicht substantiell ist, nicht auf Widersprüchen beruht, die in der Sache selbst liegen; Aristophanes ist kein schlechter Witzling gewesen. Es ist nicht möglich, an Etwas Spott äusserlich anzuhängen, das nicht den Spott seiner selbst, die Ironie über sich, an sich selbst hat. Das Komische ist: Mensch, Sache aufzuzeigen, wie es sich in sich selbst auflöst in seinem Aufspreizen. Ist die Sache nicht in ihr selbst ihr Widerspruch, so ist das Komische oberflächlich, grundlos. Aristophanes macht sich nicht nur über den Demos, den Euripides lustig, sondern bei dem Spott über den Demos liegt tiefer politischer Ernst zu Grunde. Aus allen seinen Stücken geht hervor, welch gründlich tiefer Patriot er gewesen ist, — ein edler, vortrefflicher, wahrhaft athenischer Bürger. Was diese Erscheinung des Aristophanes betrifft, so ist die aristophanische Komödie für sich ein wesentliches Ingrediens im athenischen Volke, — Aristophanes eine eben so nothwendige Figur, als der erhabene Perikles, der leichtsinnige Alkibiades, der
XIV, 86—87. göttliche Sophokles und der moralische Socrates gewesen; Aristophanes gehört eben so sehr in den Kreis dieser Sterne. Im tiefsten Ernste sehen wir einen Patrioten vor uns, der, obgleich Todesstrafe darauf gesetzt war, doch in einem seiner Stücke sich nicht scheute, den Frieden anzurathen. In ihm, der den tiefsten und verständigsten Patriotismus hatte, stellt sich der selige, seiner selbst gewisse Geist eines Volkes dar, das sich selbst preis giebt. Es gehört zum Komischen eine Sicherheit seiner selbst, die, — indem sie sich auf etwas verlässt, an etwas festhält, mit allem Ernst dies betreibt, während ihr immer das Gegentheil dessen wird, was sie ausrichtet, — darüber gar in keinen Zweifel geräth, zu keiner Reflexion über sich kommt, sondern vollkommen ihrer und ihrer Sache gewiss bleibt. Diese Seite des freien athe-

nischen Geistes, diesen vollkommenen Genuss seiner selbst im Verluste, diese ungetrübte Gewissheit seiner selbst bei aller unmittelbaren Fehlschlagung des Erfolges und der Realität — das höchst Komische — geniessen wir im Aristophanes.

Diese absolute Freiheit des Geistes, die an und für sich in allem, was der Mensch beginnt, von Anfang an getröstet ist,
diese Welt der subjectiven Heiterkeit ist es, in welche uns Ari- X², 560.
stophanes einführt. Ohne ihn gelesen zu haben, lässt sich kaum wissen, wie dem Menschen so wohl sein kann.

Nun hat zwar die griechische Kunst die ägyptische weit überflügelt, und auch den Ausdruck des menschlichen Innern sich zum
Gegenstande gemacht, aber die Innigkeit und Tiefe der Empfin- X², 208.
dung, welche in der christlichen Ausdrucksweise liegt, war sie doch nicht zu erreichen im Stande, und strebte auch, ihrem ganzen Charakter nach, gar nicht dieser Art der Beseelung zu.

Die Entwickelung des menschlichen Daseyns in Religion und Staat, die Begebenheiten und Schicksale der hervorragendsten Individuen und Völker, welche in diesen Gebieten von lebendiger Thätigkeit sind, grosse Zwecke in's Werk setzen, oder ihr Unternehmen zu Grunde gehen sehen, dieser Gegenstand und Inhalt der Geschichtserzählung kann für sich wichtig, gediegen und interessant sein, und wie sehr der Historiker auch bemüht sein muss, das wirklich Geschehene wieder zu geben, so hat er doch diesen bunten Inhalt der Begebnisse und Charaktere in die Vor-
stellung aufzunehmen, und aus dem Geiste her für die Vorstellung X², 256—
wiederzuschaffen und darzustellen. Bei solcher Reproduction 257.
darf er sich ferner nicht mit der blossen Richtigkeit des Einzelnen begnügen, sondern muss zugleich das Aufgefasste ordnen, bilden, und die einzelnen Züge, Vorfälle, Thaten so zusammenfassen und gruppiren, dass uns aus ihnen einerseits ein deutliches Bild der Nation, der Zeit, der äusseren Umstände und innern Grösse oder Schwäche der handelnden Individuen in charaktervoller Lebendigkeit entgegenspringt, andererseits aus allen Theilen ihr Zusammenhang hervorgeht, in welchem sie zu der innern geschichtlichen Bedeutung eines Volks, einer Begebenheit u. s. f. stehen. In diesem Sinne sprechen wir noch jetzt von

der Kunst des **Herodot**, **Thucydides**, **Xenophon**, **Tacitus** und weniger Anderer, und werden ihre Erzählungen immer als klassische Werke der redenden Kunst bewundern.

Die eigentliche **Philosophie** beginnt in Griechenland. Erst im Abendlande geht die Freiheit des Selbstbewusstseyns auf, das natürliche Bewusstseyn in sich unter, und damit der Geist in sich
XIII, 117. nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus seine Welt erschafft.

XIII, 128. Wir haben im Ganzen nur zwei Philosophien: die griechische und die germanische.

Wir haben in der griechischen Geschichte **drei** Abschnitte zu unterscheiden: der **erste** ist der des **Werdens** der realen Individualität, der **zweite** der ihrer **Selbstständigkeit** *und* ihres **Glücks** im Siege nach aussen, durch die Berührung mit dem früheren weltgeschichtlichen Volke, der **dritte** endlich die Periode des **Sinkens** und des **Verfalles**, bei dem Zusammentreffen mit dem späteren Organe der Weltgeschichte. Die Periode des Anfangs bis zur innern Vollendung; wodurch es einem Volke möglich wird, es mit dem früheren aufzunehmen, enthält die erste Bildung desselben. Hat das Volk eine Voraussetzung, wie die griechische Welt an der orientalischen, so tritt in seinen Anfang eine fremde Cultur hinein, und es hat eine doppelte Bildung, einerseits aus sich, andererseits aus fremder Anregung. Dies **Doppelte zur Vereinigung zu bringen**, ist seine **Er-**
IX, 274—275. **ziehung**, und die erste Periode endigt mit dem Zusammenfassen zur realen, eigenthümlichen Kräftigkeit, welche sich dann selbst **gegen** ihre Voraussetzung wendet. Die zweite Periode ist die des Sieges und des Glücks. Indem aber das Volk nach aussen gekehrt ist, lässt es seine Bestimmungen im Innern los, und es bildet sich Zwietracht im Innern, wenn die Spannung nach aussen aufgehört hat. Auch in Kunst und Wissenschaft zeigt sich dies an der Trennung des Idealen von dem Realen. Hier ist der Punkt des Sinkens. Die dritte Periode ist die des Untergangs, durch die Berührung mit dem Volke, aus welchem der

höhere Geist hervorgeht. Demselben Gang, wir können es ein für allemal sagen, werden wir überhaupt in dem Leben eines jeden weltgeschichtlichen Volkes begegnen.

In dem Zustande der ersten griechischen Gestaltung ist das Grosse geschehen, dass ganz Griechenland zu einer Nationalunternehmung, nemlich zum trojanischen Krieg, zusammenkam, und dass damit eine weitere Verbindung mit Asien begann, die für die Griechen sehr erfolgreich war. Die Hellenen sind dazu gekommen, in einer Gesammtheit aufzutreten, wie nachher nie wieder. Ein äusserliches Resultat der Niederlassung IX, 282—283.
in den Gegenden Trojas ist nicht erfolgt; ebensowenig als die Vereinigung der Nation zu dieser einzelnen That eine dauernde politische Vereinigung geworden ist. Aber der Dichter hat der Vorstellung des griechischen Volks ein ewiges Bild ihrer Jugend und ihres Geistes gegeben, und das Bild dieses schönen menschlichen Heldenthums hat dann ihrer ganzen Entwicklung und Bildung vorgeschwebt.*)

Die welthistorische Berührung der Griechen war die mit den Persern; Griechenland hat sich darin auf's herrlichste dar- IX, 312.
gestellt.

Es sind unstreitig grössere Schlachten (als die der Griechen bei Marathon, Salamis, Platää) geschlagen worden: diese aber leben unsterblich im Angedenken der Geschichte der Völker nicht allein, sondern auch der Wissenschaft und der Kunst, des Edlen und Sittlichen überhaupt. Denn es sind welthistorische Siege, sie haben die Bildung und die geistige Macht gerettet und dem asiatischen Prinzipe alle Kraft entzogen. Wie oft haben nicht sonst Menschen für einen Zweck Alles hingegeben, wie oft sind nicht Krieger für Pflicht und Vaterland gestorben? Hier IX, 313—315.
ist aber nicht nur Tapferkeit, Genie und Muth zu bewundern, sondern hier ist es der Inhalt, die Wirkung, der Erfolg, die einzig in ihrer Art sind. Alle andern Schlachten haben ein mehr partikulares Interesse; der unsterbliche Ruhm der Griechen

*) Dies ist die Bedeutung, welche Homer für die griechische Nation gehabt hat, dass er gewissermassen die ganze Quelle ihrer Erziehung wurde, bis Platon lehrte, dass man den Homer und alle Dichter aus dem Staate verbannen müsse, was aber zu spät war.

aber ist gerecht, wegen der hohen Sache, welche gerettet worden ist. Das Interesse der Weltgeschichte hat hier auf der Wagschale gelegen. Niemals ist in der Geschichte die Ueberlegenheit der geistigen Kraft über die Masse, und zwar über eine nicht verächtliche Masse, in solchem Glanze erschienen. — Dieser Krieg und dann die Entwickelung der an der Spitze stehenden Staaten nach diesem Kriege ist die glänzendste Periode Griechenlands: Alles, was im grichischen Prinzipe gelegen, hat sich nun vollkommen entfaltet und zur Anschauung gebracht. Die Athener setzten ihre Eroberungskriege noch lange fort und sind dadurch zu Wohlhabenheit gelangt, während sich die Lacedämonier, die keine Seemacht hatten, ruhig verhielten. Der Gegensatz von Athen und Sparta beginnt nunmehr, ein beliebtes Thema der historischen Behandlung. Man kann sagen, das Urtheil, welchem dieser beiden Staaten der Vorzug gebühre, sey müssig, und man müsse zeigen, wie jeder für sich eine nothwendige würdige Gestalt wäre.

Zweiter Abschnitt.

Athen und Sparta.

Man kann viele Kategorien für Sparta anführen, man kann von Strenge der Sitten, von Gehorsam u. s. w. sprechen, aber die Hauptidee in diesem Staate ist die politische Tugend, welche zwar Athen und Sparta gemein haben, welche aber in
IX, 315. dem einen Staate sich zu dem Kunstwerk freier Individualität ausbildete, in dem andern in der Substantialität sich erhalten hat.*)

Athen und Lacedämon waren die beiden griechischen Nationen, die um die erste Stelle in Griechenland mit einander wetteiferten. Athen's ist im Gegensatze Lacedämon's zu erwähnen, —

*) Das heisst in Sparta war die Macht des Staats über den Einzelnen zu übergreifend, so dass das Individuum dort nicht wie in Athen sich frei entwickeln konnte.

der Principien dieser berühmten Staaten. Keine Kunst und Wissenschaft war bei den Lacedämoniern. Dass Athen der Sitz der Wissenschaften und schönen Künste war, hatte es der Eigenthümlichkeit seiner Verfassung und seines ganzen Geistes zu danken. Lacedämon ist ebenso seiner Verfassung nach hoch zu achten. Die Lacedämonier hatten den strengen dorischen Geist XIII, 384. durch ihre consequente Verfassung geordnet; — eine Verfassung, worin der Hauptzug ist, dass die Individualität, alle persönliche Besonderheit dem Allgemeinen, dem Zwecke des Staats, dem Leben des Staats untergeordnet ist, oder vielmehr aufgeopfert war: dass das Individuum das Bewusstseyn seiner Ehre, Gültigkeit u. s. f. nur in dem Bewusstsein der Thätigkeit des Lebens, des Handelns für den Staat hat. Ein Volk von solcher gediegenen Einheit, worin der Wille des Einzelnen eigentlich ganz verschwunden ist, machte einen unüberwindlichen Zusammenhang aus; und Lacedämon wurde deswegen an die Spitze der Griechen gestellt und erhielt die Hegemonie, wie wir sie in den trojanischen Zeiten bei den Argivern sahen.

Dies ist ein grosses Princip, was in jedem wahrhaften Staate sein muss, was aber bei den Lacedämoniern in seiner Einseitigkeit geblieben; diese Einseitigkeit ist von den Atheniensern gemieden und dadurch sind sie grösser geworden. In Lacedämon war die Eigenthümlichkeit, Persönlichkeit, Individualität nachgesetzt, und so, dass das Individuum nicht für sich seine freie Ausbildung, Aeusserung haben konnte; — sie war nicht anerkannt, daher nicht in Uebereinstimmung gebracht, nicht in Einheit gesetzt mit dem allgemeinen Zweck des Staats. Dieses allgemeine Leben, dies Aufheben des Rechts der Besonderheit, der Subjectivität, ging bei den Lacedämoniern sehr weit, und wir finden dasselbe Princip in Plato's Republik auf seine Weise. Aber das Allgemeine ist nur lebendiger Geist, insofern das einzelne Bewusstseyn sich als solches in ihm findet, — das Allgemeine nicht das unmittelbare Leben und Seyn des Individuums, die Substanz nur ausmacht, sondern das bewusste Leben. Wie die Einzelheit, die von dem Allgemeinen sich trennt, unmächtig ist und zu Grunde geht: ebenso kann die einseitige allgemeine, die seyende Sitte der Individualität nicht widerstehen. Der lacedämonische Geist, der auf die Freiheit des Bewusstseyns nicht gesech-

net und dessen Allgemeines sich von ihr isolirt hatte, musste sie deswegen als dem Allgemeinen entgegengesetzt hervorbrechen sehen. Und wenn wir zuerst als Befreier Griechenlands von seinen Tyrannen die Spartaner auftreten sehen, denen selbst Athen die Verjagung der Nachkommen des Pisistratus verdankt; so geht ihr Verhältniss zu ihren Bundesgenossen bald in gemeine, niederträchtige Gewalt über, und im Innern, im Staate eben so in eine harte Aristokratie, — sowie die festgesetzte Gleichheit des Eigenthums (oder Bestimmtheit des Eigenthums, dass bei jeder Familie ihr Erbgut bliebe und durch Verbannung eigentlichen Geldes und Handels und Wandels die Möglichkeit der Ungleichheit des Reichthums verbannt würde) in eine Habsucht über, die dem Allgemeinen entgegen brutal und niederträchtig wurde. Den Atheniensern hatte hingegen Solon nicht nur Gleichheit der Rechte, Einheit des Geistes, zu ihrer Verfassung gemacht, sondern auch der Individualität ihren Spielraum gegeben, dem Volke (nicht Ephoren) die Staatsgewalt anvertraut, die es nach Verjagung seiner Tyrannen an sich nahm, und so in Wahrheit ein freies Volk wurde. Der Einzelne hatte selbst das Ganze in ihm, sein Bewusstseyn und Thun im Ganzen; Ausbildung des freien Bewusstseyns muss sich darin finden. Bei den Atheniensern war auch Demokratie, und reinere Demokratie als in Sparta. Jeder Bürger hatte sein substantielles Bewusstseyn in der Einheit mit den Gesetzen, mit dem Staate; aber zugleich war der Individualität, dem Geiste, dem Gedanken des Individuums frei gelassen, sich zu gewähren, zu äussern, zu ergehen. So sehen wir in diesem Prinzip die Freiheit der Individualität in ihrer Grösse auftreten. Das Prinzip der subjectiven Freiheit erscheint zunächst noch verbunden, in Einigkeit mit der allgemeinen Grundlage der griechischen Sittlichkeit, des Gesetzlichen, selbst mit der Mythologie; und so brachte es in seinem Ergehen, indem der Geist, das Genie seine Conceptionen frei ausgebähren konnte, diese grossen Kunstwerke
XIII, 384— der bildenden schönen Künste und die unsterblichen Werke der
388. Poesie und Geschichte hervor. Das Prinzip der Subjectivität hatte insofern noch nicht die Form angenommen, dass die Besonderheit als solche frei gelassen, auch der Inhalt ein subjectiv besonderer — wenigstens im Unterschiede von der allgemeinen Grundlage, der allgemeinen Sittlichkeit, der allgemeinen Religion, den

allgemeinen Gesetzen sein sollte. Wir sehen also nicht, besonders modificirte Einfälle haben, sondern den grossen, sittlichen, gediegenen göttlichen Inhalt in diesen Werken für das Bewusstseyn zum Gegenstande gemacht, vor das Bewusstseyn überhaupt gebracht. Wir werden später sehen die Form der Subjectivität für sich frei werden und in den Gegensatz treten gegen das Substantielle, die Sitte, die Religion, das Gesetz.*) Die Grundlage von diesem Prinzipe der Subjectivität, aber die noch ganz allgemeine Grundlage, sehen wir im Anaxagoras.**) Er lebte etwas früher als Socrates, aber sie kannten sich noch. Er kam in dieser Zeit, deren Prinzip eben angegeben ist, nach Athen. Athen, nach den persischen Kriegen, unterwarf sich den grössten Theil der griechischen Inseln sowie eine Menge Seestädte in Thracien und sonst weiter hinein ins schwarze Meer. In diesem edelen, freien gebildeten Volke der Erste des Staats zu seyn — dies Glück wurde Perikles, und dieser Umstand erhebt ihn in der Schätzung der Individualität so hoch, als wenige Menschen gesetzt werden können. Von allem, was gross unter den Menschen ist, ist die Herrschaft über den Willen der Menschen, die einen Willen haben, das Grösste; denn diese herrschende Individualität muss wie die allgemeinste, so die lebendigste seyn; — ein Loos für Sterbliche, wie es wenige oder keins mehr giebt. Die Grösse seiner Individualität war eben so tief als durchgebildet, eben so ernst (er hat nie gelacht) als energisch und ruhig; Athen hatte ihn den ganzen Tag. Von Perikles sind uns bei Thucydides einige Reden an das Volk erhalten, denen es wohl wenige Werke an die Seite zu setzen giebt. Unter Perikles findet sich die höchste Ausbildung des sittlichen Gemeinwesens, der Schwerpunkt, wo die Individualität noch unter und in dem Allgemeinen gehalten ist. Gleich darauf wird die Individualität übermächtig, in-

*) Davon wird der dritte und vierte Abschnitt handeln.

**) Anaxagoras lehrte nemlich zum ersten Mal, dass die Vernunft das Prinzip aller Dinge sey. Da war nun leicht der Uebergang gegeben, dass die Vernunft vorzugsweise im Menschen ihre Existenz habe, und erkannte das Subject erst das, so war es sehr natürlich, dass die Subjectivität sich geltend zu machen anfing. So geschah es denn auch. Bald nach dem Anaxagoras traten die Sophisten auf, welche lehrten, dass das Maass von allen Dingen der Mensch sey. Wir werden die Sophisten im dritten Abschnitt kennen lernen.

dem ihre Lebendigkeit in die Extreme gefallen, da der Staat noch nicht als Staat selbstständig in sich organisirt ist. Indem das Wesen des athenischen Staats der allgemeine Geist, der Religionsglaube an dies ihr Wesen war: so verschwindet mit dem Verschwinden dieses Glaubens das innere Wesen des Volks, da der Geist nicht als Begriff, wie in unseren Staaten ist. Athen war der Sitz, ein Kranz von Sternen, der Kunst und Wissenschaft. Wie sich die grössten Künstler in Athen sammelten, — ebenso haben sich die berühmtesten Philosophen und Sophisten dort aufgehalten; Aeschylus, Sophokles, Aristophanes, Thucydides, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Anaxagoras und andere Kleinasiaten.

Indem die Lacedämonier ihren Geist durchaus auf den Staat richteten, war Geistesbildung, Kunst und Wissenschaft bei ihnen nicht einheimisch. Die Spartaner erschienen den übrigen Griechen als starre, plumpe und ungeschickte Menschen, die schon ein wenig verwickelte Geschäfte nicht durchführen konnten, oder
IX, 321. sich wenigstens dabei sehr unbehülflich nahmen. Thucydides lässt die Athener zu den Spartanern sagen: „Ihr habt Gesetze und Sitten, die mit andern Nichts gemein haben; und dazu verfahrt ihr, wenn ihr ins Ausland kommt, weder nach jenen noch nach dem, was sonst in Hellas herkömmlich ist.“ — So stehen sich beide Staaten, Athen und Sparta, gegenüber. Die Sittlichkeit des einen ist eine starre Richtung auf den Staat, in dem andern is eben solche sittliche Beziehung zu finden, aber mit ausgebildetem Bewusstseyn und mit unendlicher Thätigkeit im Hervorbringen des Schönen und dann auch des Wahren.

Zur Gleichheit der Sitten und zur näheren Bekanntschaft der Bürger in Sparta unter einander sollte besonders beitragen, dass die Spartaner gemeinschaftlich speisten, durch welche Gemeinsamkeit aber das Familienleben hintangesetzt war; denn Essen und Trinken ist eine Privatsache und gehört damit dem Innern
IX, 321. des Hauses an. So war es bei den Athenern: bei ihnen war der Verkehr nicht materiell, sondern geistig, und selbst die Gastmahle, wie wir aus Xenophon und Plato sehen, waren geistiger Art. Bei den Spartanern dagegen wurden die Kosten des gemeinschaftlichen Essens durch die Beiträge der Einzelnen gedeckt,

und wer zu arm war einen Beitrag zu liefern, war dadurch ausgeschlossen.

Um noch den Grundcharakter beider Staaten näher zu zeigen, so war in Athen eine lebendige Freiheit vorhanden, und eine lebendige Gleichheit der Sitte und der geistigen Bildung, und wenn Ungleichheit des Vermögens nicht ausbleiben konnte, so ging dieselbe nicht zum Extreme über. Neben dieser Gleichheit und innerhalb dieser Freiheit konnte sich alle Ungleichheit des Charakters und des Talents, alle Verschiedenheit der Individualität aufs freieste geltend machen und aus der Umgebung die reichste Anregung zur Entwickelung finden; denn im Ganzen waren die Momente des athenischen Wesens Unabhängigkeit der Einzelnen und Bildung, beseelt vom Geiste der Schönheit. Auf die Veranstaltung des Perikles hin sind diese ewigen Denkmäler der Sculptur hervorgebracht worden, deren geringe Ueberreste die Nachwelt in Erstaunen setzen; vor diesem Volke sind die Dramen des Aeschylus und Sophokles vorgestellt worden, sowie später die des Euripides, welche aber nicht mehr denselben plastischen sittlichen Charakter an sich tragen, und in denen sich schon mehr das Princip des Verderbens zu erkennen giebt. An dieses Volk waren die Reden des Perikles gerichtet, aus ihm erwuchs ein Kreis von Männern, die klassische Naturen für alle Jahrhunderte geworden sind; denn zu ihnen gehören ausser den genannten, Thucydides, Sokrates, Plato, ferner Aristophanes, der den ganzen politischen Ernst seines Volkes zur Zeit des Verderbens in sich bewahrte, und durchaus in diesem Ernst für das Wohl des Vaterlandes geschrieben und gedichtet hat. Wir erkennen in den Athenern eine grosse Betriebsamkeit, Regsamkeit, Ausbildung der Individualität innerhalb des Kreises eines sittlichen Geistes. Der Tadel, der sich bei Xenophon und Plato über dieselben vorfindet, geht mehr auf die späteren Zeiten, wo das Unglück und Verderben der Demokratie schon gegenwärtig war. — Unter diesen (den Staatsmännern) ist Perikles aus dem Götterkreise der Individuen Athens der Zeus derselben. Thucydides IX, 317—319.
legt ihm die gründlichste Schilderung von Athen in den Mund, bei Gelegenheit der Todtenfeier der im zweiten Jahre des peloponnesischen Krieges gefallenen Krieger. Er sagt, er wolle zeigen, für welche Stadt sie gestorben seyen, und für welches Interesse

(auf diese Weise wendet sich der Redner sogleich auf das Wesentliche). Nun schildert er den Charakter Athens, und was er sagt ist sowohl vom Tiefsinnigsten als auch vom Richtigsten und Wahrsten. Wir lieben das Schöne, sagt er, aber ohne Prunk, ohne Verschwendung; wir philosophiren, ohne uns darum zur Weichlichkeit und Unthätigkeit verleiten zu lassen (denn wenn die Menschen ihren Gedanken nachhängen, so entfernen sie sich vom Praktischen, von der Thätigkeit für's Oeffentliche, für's Allgemeine). Wir sind kühn und keck, und bei diesem Muthe geben wir uns doch aber Rechenschaft von dem, was wir unternehmen (wir haben ein Bewusstseyn darüber); bei Anderen dagegen hat der Muth seinen Grund in dem Mangel an Bildung; wir wissen am besten zu beurtheilen, was das Angenehme, und was das Schwere sey, dessenungeachtet entziehen wir uns den Gefahren nicht. So gab Athen das Schauspiel eines Staates, der wesentlich zum Zwecke des Schönen lebte, der ein durchgebildetes Bewusstseyn über den Ernst der öffentlichen Angelegenheiten und die Interessen des menschlichen Geistes und Lebens hatte und damit kühne Tapferkeit und praktisch tüchtigen Sinn verband. In Sparta dagegen sehen wir die starre abstrakte Tugend, das Leben für den Staat, aber so, dass die Regsamkeit, die Freiheit der Individualität zurückgesetzt ist. Die Staatsbildung Spartas beruht auf Anstalten, welche vollkommen das Interesse des Staates sind, die aber nur die geistlose Gleichheit und nicht die freie Bewegung zum Ziel haben. Während die Athener ein Familienleben hatten, während die Sclaven bei ihnen Hausgenossen waren, war das Verhältniss der Spartaner zu den Unterjochten noch härter, als das der Türken gegen die Griechen; es war ein beständiger Kriegszustand in Lacedämon.

Vor dem peloponnesischen Kriege und noch zu Anfang desselben stand Perikles an der Spitze der Athenienser, des auf seine Freiheit eifersüchtigsten Volkes; nur seine hohe Persönlichkeit und sein grosses Genie erhielt ihm seinen Standpunkt. Athen hatte seit den Perserkriegen die Hegemonie: eine Menge von Bundesgenossen, theils Inseln, theils Städte, musste einen Beitrag zur Fortsetzung des Krieges gegen die Perser liefern, und anstatt in Flotten, oder in Truppen, wurde diese Beisteuer in Gelde ausgezahlt. Dadurch concentrirte sich eine ungeheure,

Macht in Athen; ein Theil des Geldes wurde auf grosse Architekturwerke verwendet, wovon die Bundesgenossen, als von Wer- IX, 234. ken des Geistes, ebenso einen Genuss hatten. Dass aber Perikles das Geld nicht allein in Kunstwerken erschöpfte, sondern auch sonst für das Volk sorgte, konnte man nach seinem Tode aus der Menge von Vorräthen bemerken, welche in vielen Magazinen, besonders aber im Seearsenale aufgehäuft waren. Xenophon sagt: wer bedarf nicht Athens? bedürfen seiner nicht alle Länder, die reich sind an Korn und Heerden, Oel und Wein, nicht Alle, die mit Geld oder mit ihrem Verstande wuchern wollen? Handwerker, Sophisten, Philosophen, Dichter und Alle, welche nach Sehens- oder Hörenswerthem im Heiligen und im Oeffentlichen Verlangen haben?

Dritter Abschnitt.

Lehren griechischer Männer über Erziehung und Unterricht.

---

1. Die sieben Weisen.

Was den äusserlich historischen Zustand Griechenlands betrifft, so fällt der Anfang der griechischen Philosophie ins sechste Jahrhundert vor Christi Geburt, zu den Zeiten des Cyrus, in die Epoche des Untergangs der ionischen Freistaaten in Kleinasien. Zu gleicher Zeit mit diesem Untergange der ionischen Städte hatte das andere Griechenland aufgehört, unter seinen alten Fürstenhäusern zu stehen. Die Pelopiden und die anderen grösstentheils fremden Königsstämme waren untergegangen. Das patriarchalische Leben war vorbei; es trat in vielen Staaten das Bedürfniss zu gesetzlichen Bestimmungen und Einrichtungen, — sich frei zu konstituiren, ein. Wir sehen viele Individuen auftreten, die nicht mehr durch ihren Stamm Herrscher ihrer Mitbürger waren, sondern durch Talent, Phantasie, Wissenschaft ausgezeichnet und verehrt. Unter diese Männer gehören die (in neueren Zeiten aus der Geschichte der Philosophie ausgeschlossenen) sieben Weisen. Die Namen der Sieben werden verschiedentlich angegeben, gewöhnlich: Thales, Solon, Periander, Kleobulus, Chilon, Bias,

Pittakus. Dikäarch bei Diogenes sagt von ihnen: „sie seyen weder Weise noch Philosophen, sondern verständige Männer und Gesetzgeber gewesen" — geniale Männer. Und diess Urtheil ist das allgemeine geworden, und für richtig anzunehmen. Der Ruhm der Weisheit Jener gründet sich einerseits darauf, dass sie das praktisch Wesentliche des Bewusstseins auffassten, es als Sit-
XIII, 177—182. tensprüche und zum Theil als bürgerliche Gesetze aussprachen, und diesen auch in Staaten Wirklichkeit verschafften; theils indem sie Theoretisches in sinnreichen Sprüchen ausdrückten. Es waren praktische Männer, Geschäftsmänner, aber nicht in dem Sinne, wie diess bei uns genommen wird, wo die praktische Thätigkeit einem besondern Zweige der Staatsverwaltung, Gewerbe, Oekonomie u. s. w. sich widmet; sondern sie lebten in demokratischen Staaten, und theilten so die Sorge für die allgemeine Staatsverwaltung und Regierung. Sie waren auch nicht Staatsmänner, wie die grossen griechischen Individuen, Miltiades, Themistokles, Perikles, Demosthenes; sondern Staatsmänner in einer Zeit, wo es sich um die Rettung, Feststellung, ganze Anordnung und Einrichtung — beinahe um die Gründung von Staatsleben, wenigstens um Gründung gesetzlich fester Zustände handelte. Sie sind denn auch berühmt durch die Weisheit ihrer Sprüche, die man aufbewahrt hat; diese erscheinen uns zum Theil sehr oberflächlich und abgedroschen. Diess hat seinen Grund darin, weil unserer Reflexion allgemeine Sätze ganz gewöhnlich sind; auch in den Sprüchen Salomonis wird uns Vieles oberflächlich und alltäglich vorkommen. Aber ein Anderes ist es, dergleichen Allgemeines in der Form der Allgemeinheit zuerst zur Vorstellung zu bringen!

Die Gnomen der Alten, Sittensprüche, fassen das gedrängt zusammen, was stärker ist als die sinnlichen Dinge, bleibender, allgemeiner als das Denkmal für eine bestimmte That, dauernder als Weihgeschenke, Säulen, Tempel; die Pflichten im menschlichen Dasein, die Weisheit des Lebens, die Anschauung von dem, was im Geistigen die festen Grundlagen und haltenden Bande für den Menschen im Handeln und Wissen bildet. Der epische Charakter liegt in dieser Auffassungsweise darin, dass sich dergleichen Sentenzen nicht als subjective Empfindung und bloss individuelle Reflexion kund geben, und auch in Rücksicht auf ihren Eindruck sich ebensowenig mit

dem Zwecke der Rührung oder in einem Interesse des Herzens an die Empfindung wenden, sondern das, was das Gehaltvolle ist, dem Menschen als Sollen (Pflicht), als das Ehrenvolle, Geziemende in's Bewusstsein rufen. Die alte griechische Elegie hat zum Theil diesen epischen Ton; wie z. B. von Solon uns Einiges in dieser Art, die leicht zum paränetischen Tone und Style hinübergeht, aufbewahrt ist; Ermahnungen, Warnungen in Rücksicht auf Zusammenleben im Staat, Gesetze, Sittlichkeit u. s. f. Auch die goldenen Sprüche, welche den Namen des Pythagoras tragen, lassen sich hierher rechnen. Doch sind dies alles Zwitterarten, die dadurch entstehen, dass zwar im Allgemeinen der Ton einer bestimmten Gattung festgehalten wird, doch bei der Unvollständigkeit des Gegenstandes nicht zur vollkommenen Ausbildung gelangen kann, sondern Gefahr läuft, auch den Ton einer andern Gattung, hier z. B. der lyrischen, mit hereinzunehmen. — Solche Aussprüche nun können sich aus ihrer fragmentarischen Besonderung und selbstständigen Vereinzelung drittens zu einem grösseren Ganzen aneinander reihen, und zu einer Totalität abrunden, die schlechthin epischer Art ist, da weder eine bloss lyrische Stimmung oder dramatische Handlung, sondern ein bestimmter wirklicher Lebenskreis, dessen wesentliche Natur eben so im Allgemeinen als auch in Betreff seiner besonderen Richtungen, Seiten, Vorkommenheiten, Pflichten u. s. f. zum Bewusstsein gebracht werden soll, die zusammenhaltende Einheit und den eigentlichen Mittelpunkt abgiebt. Dem Charakter dieser ganzen epischen Stufe gemäss, welche das Bleibende und Allgemeine als solches mit einem meist ethischen Zweck der Warnung, der Lehre und Aufforderung zu einem in sich sittlich gediegenen Leben aufstellt, erhalten dergleichen Produkte einen didaktischen Ton; jedoch durch Neuheit der Weisheitsätze, durch frische Lebensanschauung und Naivetät der Betrachtungen bleiben sie noch weit von der Nüchternheit späterer Lehrgedichte entfernt, und liefern, da sie auch dem beschreibenden Elemente den nöthigen Spielraum lassen, den vollen Erweis, das Ganze der Lehre wie der Schilderung sei unmittelbar aus der ihrer Substanz nach durchlebten und ergriffenen Wirklichkeit selber geschöpft. Als näheres Beispiel will ich nur die Werke und Tage des Hesiodus anführen, deren ursprüngliche Weise des Lehrens und Beschreibens von Seiten des

X², 327—328.

Poetischen ganz anders erfreut, als die kältere Eleganz, Gelehrsamkeit und systematische Folge in Virgil's Gedichten vom Landbau.

Dem Solon werden viel Distichen zugeschrieben, die wir noch haben; sie sind in dem Charakter, dass sie ganz allgemeine Pflichten gegen die Götter, die Familie, das Vaterland in Gnomen ausdrücken. Diogenes sagt: „Solon habe gesagt: Die Gesetze gleichen den Spinnweben, Kleine werden gefangen, Grosse zerreissen sie;" . . . „Die Sprache sey Bild der Handlung" u. s. w. Solche Sätze sind nicht Philosophie, sondern allgemeine Reflexionen, Ausdrücke sittlicher Pflichten, Maximen, wesentliche Bestimmungen. Dieser Art sind die Sprüche ihrer Weisheit; manche sind unbedeutend, manche aber erscheinen unbedeutender als sie sind. So sagt Chilon z. B.: „Verbürge dich, so steht dir Schaden bevor." Einerseits ist dies eine ganz gemeine Lebens-Klugheitsregel; aber die Skeptiker*) haben diesem Satz eine viel höhere allgemeinere Bedeutung gegeben, die dem Chilon auch zuzutrauen ist. Dieser Sinn ist: „Knüpfe dein Selbst an irgend etwas Bestimmtes, so geräthst du in Unglück." Die Skeptiker führten diesen Satz für sich an, als läge der Skepticismus darin; das Princip der Skeptiker ist: Nichts Endliches, Bestimmtes ist an und für sich, es ist nur ein Schein, ein Wankendes, nicht Aushaltendes. Kleobulus sagt: „halte Maass", ein Anderer: „übertreibe nichts"; dieses hat auch allgemeineren Sinn. Das Maass, das *πέρας* des Plato gegen das *ἄπειρον*, das Bestimmte ist das Beste, — das sich selbst Bestimmende gegen das Unbestimmte. Das Maass ist so im Seyn die höchste Bestimmung.**) — Einer der berühmtesten Sprüche ist der von Solon

*) Eine berühmte philosophische Schule, die später namentlich in der römischen Welt sich ausbreitete im Gegensatz gegen die Stoiker und Epicureer.

**) Es ist einleuchtend, dass das Maasslose das Schlechtere ist gegen das Maassvolle, Maasshaltende — der Charakter, die Tugend, die Pflicht, das Gerechte, das Schöne, kurz Alles was gut ist, beruht auf dem Maass, der Schranke, der Grenze. So einfach dies ist, so merkwürdig ist es doch, wie der gewöhnliche Mensch das Maasslose, Unbegrenzte, Unendliche als viel bedeutender vorstellt, als das Gemessene, Begrenzte, Endliche. Wir haben oben gesehen, wie der Charakter des ganzen Orients das Maasslose war und die schöne Welt Griechenlands darin bestand, dass sie das Maasslose des Orients durch das Maass bändigte.

in seiner Unterredung mit Krösus, die Herodot nach seiner Weise sehr ausführlich erzählt. Das Resultat davon ist: „dass Niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen ist." Aber das Merkwürdige dieser Erzählung ist, dass wir daraus den Standpunkt der (griechischen) Reflexion Solons und seiner Zeit näher erkennen lernen. Wir sehen, dass die Glückseligkeit vorausgesetzt ist als das wünschenswertheste höchste Ziel, als die Bestimmung des Menschen; vor der kantischen Philosophie ist die Moral so — als Eudämonismus — auf die Bestimmung der Glückseligkeit gebaut worden. In Solons Rede liegt ein Erheben über das Sinnliche, was angenehm, Genuss für das Gefühl ist. Fragen wir, was Glückseligkeit ist, was für die Reflexion darin liegt: so enthält sie allerdings eine Befriedigung des Individuums, auf welche Weise es auch sei, durch äussere und innere (physische und geistige) Genüsse, wozu die Mittel in der Hand des Menschen sind. Ferner aber liegt darin, dass nicht jeder sinnliche, unmittelbare Genuss zu ergreifen sei, sondern die Glückseligkeit enthält eine Reflexion auf das Ganze des Zustandes; nicht allein liegt darin das Princip des Genusses, des Vergnügens, sondern das Ganze ist das Princip, das Einzelne muss zurückgesetzt werden. Eudämonismus enthält die Glückseligkeit als Zustand für das ganze Leben, stellt Totalität des Genusses auf. Diese ist etwas Allgemeines und eine Regel für die einzelnen Genüsse, sich nicht dem Momentanen zu überlassen; sondern die Begierde zu hemmen, allgemeinen Maassstab vor Augen zu haben. Mit der indischen Philosophie verglichen, zeigt sich der Eudämonismus dieser entgegengesetzt. Dort ist die Befreiung der Seele vom Körperlichen Bestimmung des Menschen, dass die Seele einfach bei sich sey, — vollkommene Abstraction. Bei den Griechen ist hiervon das Gegentheil vorhanden; es ist auch Befriedigung der Seele, aber nicht durch Flucht, Abstraction, Zurückziehen in sich selbst: sondern Befriedigung in der Gegenwart, — concrete Befriedigung in Beziehung auf die Umgebung. Die Stufe der Reflexion, die wir in der Glückseligkeit sehen, steht in der Mitte zwischen der blossen Begierde und dem Anderen, was Recht als Recht und Pflicht als Pflicht ist. In der Glückseligkeit ist der Inhalt Genuss, Befriedigung des Subjects, aber auf allgemeine Weise, der einzelne Genuss ist verschwunden; die Form der Allgemeinheit ist schon

XIII, 184—186.

darin, aber das Allgemeine tritt auch noch nicht für sich heraus. Dies ist es, was aus der Unterredung des Krösus mit Solon hervorgeht. Der Mensch als denkend geht nicht bloss auf den gegenwärtigen Genuss, sondern auch auf die Mittel für den künftigen. Krösus zeigt ihm diese Mittel, aber Solon lehnt die Bejahung der Frage des Krösus ab. Denn um jemand glücklich zu preisen, müsse man erst seinen Tod abwarten, da zur Glückseligkeit der Zustand bis an's Ende, und selbst das dazu gehöre, dass der Tod auf fromme Weise geschehe, in der höheren Bestimmung liege; — weil das Leben des Krösus noch nicht abgelaufen sei, so könne Solon ihn nicht glücklich preisen. Und der Verlauf der Geschichte des Krösus giebt dann den Beweis, dass kein momentaner Zustand den Namen Glückseligkeit verdient. Diese erbauliche Geschichte charakterisirt ganz den Standpunkt der Reflexion damaliger Zeit.

2. Pythagoras.

Was die Lebensumstände des Pythagoras betrifft, so blühte er 540 v. Chr. Sein Vaterland ist die Insel Samos. Pythagoras reiste früh auf das feste Land nach Kleinasien und soll dort Thales kennen gelernt haben. Dann reiste er von da nach Phönizien und Aegypten. Das Reisen war Bildungsmittel, wie jetzt. Den wichtigsten Einfluss auf Pythagoras hatte seine Verbindung mit
XIII, 222—226. der ägyptischen Priesterkaste, nicht dass er tiefe speculative Weisheit darin geschöpft hätte, sondern durch die Idee, die er darin von der Realisirung des sittlichen Bewusstseins fasste, von der Ausführung und Verwirklichung der sittlichen Existenz des Menschen; die Sittlichkeit zur Wirklichkeit zu bringen, — ein Plan, den er nachher ausführte. So wie die Priester eine besondere Art von Stand ausmachten, und dazu gebildet waren: so ein eigenthümliches, zur Regel gemachtes, durch das Ganze gehaltene sittliche Leben. Aus Aegypten brachte Pythagoras unläugbar das Bild eines Ordens, festes Zusammenleben zur wissenschaftlichen und sittlichen Bildung, die das ganze Leben fortdauerte. Von Aegypten kehrte er nach Samos zurück, bereiste Griechenland und begab sich von da nach Italien.

In Croton*) hat er sich niedergelassen, und ist selbstständig

*) Stadt im südlichen Italien.

und für sich aufgetreten. Sein Auftreten ist weder als eines Staatsmannes oder Kriegers, noch eines politischen Gesetzgebers des Volks über seine äusseren Verhältnisse, sondern als öffent- XIII, 226—
licher Volkslehrer mit der Bestimmung als Lehrer, dessen Lehre 227.
sich nicht nur mit der Ueberzeugung begnügt, sondern auch das ganze sittliche Leben der Individuen einrichtet. Er kann als der erste Volkslehrer angesehen werden.

Wenn die späteren Biographen des Pythagoras vorher schon eine Menge Wunderdinge erzählen, so häufen sie nun noch mehrere bei seiner Erscheinung in Italien auf ihn. Abgesondert von diesen Fabeln bleibt als historische Wahrheit die grosse Wirkung, die er überhaupt hervorgebracht, die Stiftung einer Schule oder XIII, 227—
vielmehr einer Art Orden, und der mächtige Einfluss desselben 229.
auf die meisten italisch-griechischen Staaten, oder vielmehr die Beherrschung derselben durch diesen Orden, die sich sehr lange Zeit erhalten hat.

Es wird von ihm erzählt, dass er ein sehr schöner Mann und von majestätischem Ansehen gewesen, das sogleich eben so sehr einnahm, als Ehrfurcht gebot. Mit dieser natürlichen Würde, XIII, 229.
edlen Sitten und dem besonderen Anstande der Haltung verband er noch äusserliche Besonderheiten, wodurch er als ein eigenes, geheimnissvolles Wesen erschien.

Zu dieser äussern Persönlichkeit (des Pyth.) kam noch eine grosse Beredtsamheit und tiefe Einsichten, die er nicht nur seinen einzelnen Freunden mitzutheilen anfing, sondern er ging darauf aus, eine allgemeine Wirkung auf die öffentliche Bildung hervorzubringen, sowohl in Ansehung der Einsichten, als der ganzen Lebensweise und Sittlichkeit. Er un- XIII, 229—
terrichtete seine Freunde nicht bloss, sondern vereinigte sie zu 230.
einem besondern Leben, um sie zu besondern Personen, zu Geschicklichkeit in Geschäften und zur Sittlichkeit zu bilden. Das Institut des Pythagoras erwuchs zu einem Bunde, der den ganzen Menschen und das ganze Leben umfasste: wie er selbst ein ausgearbeitetes Kunstwerk, eine würdige plastische Natur war.

Ueber die Einrichtungen seiner Gesellschaft haben wir von Spätern, besonders von Neuplatonikern, Beschreibungen, die vornehmlich für die Gesetze weitläuftig sind. Die Gesellschaft hatte im Ganzen den Charakter eines freiwilligen Priester- oder Mönchs-

ordens neuerer Zeit. Der, welcher aufgenommen seyn wollte, XIII, 230. wurde in Ansehung seiner Bildung und durch Uebungen seines Gehorsams geprüft; auch wurden Erkundigungen über sein Betragen, seine Neigungen und Geschäfte eingezogen. In der Verbindung war ein ganz regelmässiges Leben eingeführt, so dass Kleidung, Nahrung, Beschäftigung, Schlafen, Aufstehen u. s. w. bestimmmt war; jede Stunde hatte ihre Arbeit. Die Glieder wurden einer besondern Erziehung unterworfen, wobei ein Unterschied zwischen den Aufgenommenen gemacht wurde, indem sie sich in Exoteriker und Esoteriker theilten: diese waren in das Höchste der Wissenschaft eingeweiht, und da politische Pläne dem Orden nicht fremd waren, so waren sie auch in politischer Thätigkeit; jene hatten ein Noviziat von 5 Jahren zu bestehen. Sein Vermögen musste jeder dem Orden übergeben, erhielt es jedoch beim Rücktritt wieder; in dieser Lernzeit wurde Stillschweigen auferlegt (ἐχεμυθία, die Pflicht das Geschwätz zurückzuhalten).

Diess, kann man überhaupt sagen, ist eine wesentliche Bedingung für jede Bildung und jedes Lernen; man muss damit anfangen, Gedanken Anderer auffassen zu können; es ist diess Verzichtleisten auf eigene Vorstellungen, und diess ist überhaupt die Bedingung zum Lernen, zum Studiren. Man pflegt zu sagen, dass der Verstand durch Fragen, Einwendungen und Antworten u. s. f. ausgebildet werde; in der That wird er aber hierdurch nicht gebildet, sondern äusserlich gemacht. XIII, 230—231. Die Innerlichkeit des Menschen wird in der Bildung erworben und erweitert; dadurch, dass er an sich hält; durch das Schweigen wird er nicht ärmer an Gedanken, an Lebhaftigkeit des Geistes. Er erlernt vielmehr dadurch die Fähigkeit aufzufassen, und erwirbt die Einsicht, dass seine Einfälle und Einwendungen nichts taugen; dadurch, dass die Einsicht wächst, dass solche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er sich ab, sie zu haben.

Dass nun von Pythagoras diese Abscheidung der in der Vorbereitung Begriffenen und der Eingeweihten, so wie diess Schweigen besonders berichtet wird, scheint allerdings darauf hinzudeuten, dass in seiner Gesellschaft Beides förmlicher gewesen, nicht so wie die unmittelbare Natur der Sache es nur mit sich bringt und im Einzelnen von selbst ergiebt, ohne ein besonderes Gesetz und ein allgemeines Daraufhalten. Allein auch hierüber ist wich-

tig zu bemerken, dass Pythagoras als der erste allgemeine Volkslehrer in Griechenland angesehen werden kann, oder der Erste, der das Lehren von Wissenschaften eingeführt hat. Weder Thales, der früher ist, noch sein Zeitgenosse Anaximander haben wissenschaftlich gelehrt, sondern nur ihre Ideen Freunden mitgetheilt. Es waren überhaupt keine Wissenschaften vorhanden, weder eine Philosophie, noch Mathematik, noch Jurisprudenz, noch sonst irgend eine: sondern nur einzelne Sätze und Kenntnisse waren da. Was gelehrt wurde, war, die Waffen zu führen, Philosopheme, Musik, Homers oder Hesiodus Lieder singen, Gesänge vom Dreifuss u. s. f. oder andere Künste; diess wird auf ganz andre Weise beigebracht. Pythagoras ist als der erste allgemeine Lehrer anzusehen. Wenn nun erzählt würde, Pythagoras hat das Lehren der Wissenschaften unter einem wissenschaftlich ungebildeten, aber sonst nicht stumpfen, sondern vielmehr höchst munteren, natürlich gebildeten und geschwätzigen Volke, wie die Griechen waren, eingeführt, so würden, insofern die äusserlichen Umstände dieses Lehrens angegeben werden sollten, die nicht fehlen: α) dass er unter denen, die noch gar nicht wussten, wie es beim Lehren einer Wissenschaft zugeht, den Unterschied XIII, 231–
mache, dass, die erst anfangen, von dem ausgeschlossen wä- 232.
ren, was denen, die schon weiter sind, mitgetheilt würde; und β) dass sie die unwissenschaftliche Art, über solche Gegenstände zu sprechen, ihr Geschwätze, seyn lassen, und die Wissenschaft erst aufnehmen müssten. Dass aber darum theils die Sache förmlicher erschien, theils förmlicher gemacht werden musste, ist ebenso wegen des Ungewohnten nothwendig: schon dadurch, weil des Pythagoras Zuhörer nicht nur eine grosse Menge waren, die eine bestimmte Form und Ordnung nothwendig machte, sondern sie auch überhaupt fortdauernd zusammenlebten. Bei Pythagoras war so eine besondere Form natürlich, weil das allererste Mal ein Lehrer in Griechenland eine Totalität beabsichtigte, ein neues Princip durch Bildung der Intelligenz, des Gemüths und des Willens. So hatte dies Zusammenleben nicht nur die Seite des Unterrichts und der Uebung für äusserliche Fertigkeiten oder Geschicklichkeiten, sondern auch die der sittlichen Bildung des praktischen Menschen. Es erscheint nun aber eben und ist oder wird Alles förmlich, was

sich auf's Moralische bezieht, oder vielmehr insofern es mit Bewusstseyn in dieser Beziehung gedacht wird; denn förmlich ist etwas Allgemeines, das dem Individuum entgegengesetzt ist. Besonders erscheint es so dem, welcher das Allgemeine und Einzelne vergleicht und mit Bewusstseyn über Beides reflektirt; aber dieser Unterschied verschwindet für den darin Lebenden, welchem es Sitte ist.

Man hat endlich genaue und ausführliche Beschreibungen von der äusserlichen Lebensart, welche die Pythagoräer in ihrem Zusammenleben beobachteten, von ihren Uebungen u. s. f.; Vieles hiervon aber verdankt man den Vorstellungen Späterer. In der Verbindung war ein ganz regelmässiges Leben eingeführt. Zuerst wird uns diess berichtet, dass sie sich durch gleiche Kleidung, die weiss leinene des Pythagoras, auszeichneten. Sie hatten eine sehr bestimmte Tagesordnung, wo jede Stunde ihre Arbeit hatte. Des Morgens gleich nach dem Aufstehen war ihnen auferlegt, die Geschichte des vorhergehenden Tages sich in's Gedächtniss zu rufen, indem, was in dem Tage zu thun ist, mit dem des gestrigen eng zusammenhängt; eben so wurde die häu-
XIII, 232—233. fige Reflexion über sich selbst als Abendgeschäft zur Pflicht gemacht, um, was den Tag über gethan, zu prüfen, ob es Recht oder Unrecht sei. Wahre Bildung ist, nicht auf sich so sehr seine Aufmerksamkeit zu richten, sich mit sich als Individuum beschäftigen, — Eitelkeit; sondern sich vergessen, in die Sache, das Allgemeine vertiefen, — Selbstvergessenheit. Auch hatten sie aus Homer und Hesiod auswendig zu lernen. Des Morgens, so wie häufig den Tag über, beschäftigten sie sich mit Musik, einem der Hauptgegenstände des griechischen Unterrichts und Bildung überhaupt. Ebenso waren die gymnastischen Uebungen im Ringen, Laufen, Werfen und dergleichen regelmässig bei ihnen eingeführt. Sie speisten gemeinschaftlich, und auch hier hatten sie Besonderheiten; doch sind auch hierüber die Nachrichten sehr verschieden. Honig und Brod werden als ihre Hauptspeisen angegeben, und Wasser als das vorzüglichste, ja einzige Getränk. Ebenso sollen sie sich der Fleischspeisen gänzlich enthalten haben, womit die Seelenwanderung in Verbindung gebracht wird; auch unter den vegetabilischen Nah-

rungsmitteln einen Unterschied gemacht, und z. B. Bohnen verboten haben.

Zwei Umstände: α) die zur Pflicht gemachte häufige Reflexion über sich selbst (schon erwähnt als Morgengeschäft, ebenso als Abendgeschäft: was den Tag über gethan zu prüfen, ob es Recht oder nicht Recht), — gefährliche, unnütze Aengstlichkeit (Besonnenheit ist nothwendig mehr über die Sache selbst) benimmt die XIII, 234.
Freiheit, sowie eben Alles, was sich auf's Moralische bezieht, förmlich wird; β) vielfältige Zusammenkunft in den Tempeln, Opfer, eine Menge religiöser Gebräuche, — ein gesetztes, religiöses Leben führen.

Der Orden, die eigentliche sittliche Bildung selbst, der Umgang der Männer, bestand jedoch nicht lange. Er habe, sagt man, den Neid auf sich gezogen. Uebrigens hat der Verein der XIII, 234.
pythagoräischen Schule und die Freundschaft der Mitglieder sich noch später erhalten; aber nicht in der Förmlichkeit eines Bundes.

Die pythagoräische Gesellschaft, — freiwillige Priesterorden, Lehr-, Bildungsanstalt nicht nur, sondern auch fortdauerndes Zusammenleben, — diese Ausscheidung hatte keinen Zusammenhang mit dem griechischen politischen öffentlichen und religiösen Leben, konnte nicht von langem Bestande seyn im griechischen Leben. In Aegypten, Asien, ist Absonderung, Einfluss der Priester zu Hause; das freie Griechenland konnte aber diese orientalische Kastenabsonderung nicht gewähren lassen. Freiheit ist hier das Princip des Staatslebens, jedoch so, dass sie nicht bestimmt ist als Princip der rechtlichen, der Privat-Verhältnisse. Bei uns ist das Individuum frei, weil es vor XIII, 235.
dem Gesetze gleich ist; dabei kann die Sitte, das politische Ver- XIII, 235.
hältniss, die Ansicht bestehen, und muss in organischen Staaten sogar verschieden seyn. In dem demokratischen Griechenland dagegen musste auch die Sitte, die äussere Lebensweise sich in einer Gleichheit erhalten. Der Stempel der Gleichheit musste auf diese weiteren Kreise aufgedrückt bleiben. Diese Ausnahme der Pythagoräer, die nicht als freie Bürger beschliessen konnten, sondern von den Planen, Zwecken einer Verbindung abhängig waren, hatte so in Griechenland keinen Platz. Der Zusammenhang der Bildung ist zwar geblieben bis in spätere Zeiten, aber das Aeussere musste untergehen.

Zwar den Eumolpiden gehörte die Bewahrung der Mysterien, besonderer Gottesdienst natürlichen Familien an: — aber nicht als einer im politischen Sinne festgesetzten Kaste, sondern sie sind politische Männer, Bürger, wie Andere; ebenso die Priester und Priesterinnen, — überhaupt die den Opferdienst zu versehen hatten: sonstige Vorsteher, Fürsten, Heroen. Noch war, wie bei den Christen, diese Ausscheidung des Religiösen, Absonderung zu dieser Extremität getrieben. Ohne pythagoräische Bildung wa-
XIII, 235—236. ren die Griechen nicht einseitig, — politische Männer. Sie hatten gemeinsames Staatsleben. Da können Keine aufkommen oder es aushalten, die *besondere* Principien, sogar *Geheimnisse*, in *äusserlicher* Lebensart und Kleidung *Unterschiede* haben; sondern es ist eine offene Vereinigung und Auszeichnung, die im Gemeinsamen der Principien, Lebensweise steht. Ob etwas gut für's Gemeinwohl, oder gegen das Gemeinwohl, wurde gemeinsam offen mit ihnen berathen. Die Griechen sind darüber hinaus: besondere Kleidung, beständige Gewohnheiten des Waschens, Aufstehens, Uebung in Musik, Ausscheidung reiner und unreiner Speisen. Bei Pythagoras war so eine besondere Form natürlich, weil das allererste Mal ein Lehrer in Griechenland eine Totalität beabsichtigte, ein Umfassen des ganzen Menschen und Lebens, neues Princip durch Bildung der Intelligenz und des Gemüths, Willens. Dies ist aber theils Sache des besonderen Individuums, seiner einzelnen Freiheit, ohne gemeinsamen Zweck, theils als allgemeine Möglichkeit für jeden und allgemeine Sitte.

Der einfache Satz der pythagoräischen *Philosophie* ist,
XIII, 237. dass die *Zahl* das Wesen aller Dinge, und die Organisation des Universums überhaupt in seinen Bestimmungen ein harmonisches System von Zahlen und deren Verhältnissen ist. — Eine Anwendung oder Aufzeigen der Zahlenbestimmungen sind die *musika-*
XIII, 262. *lischen* Verhältnisse. Die Pythagoräer behandelten daher die Musik als Psychagogisches, Pädagogisches. — Von ihrem Prin-
XIII, 268. cipe haben sie auch Anwendung auf die *Seele* gemacht; und sie haben so das Geistige als Zahl bestimmt. — So bestimmten sie
XIII, 273. nun das Psychische, Sittliche durch Zahlen.

Unter dem Namen der goldenen Worte haben wir eine Reihe von Hexametern, die eine Folge von moralischen Denksprüchen sind, die aber mit Recht späteren Pythagoräern zugeschrieben

werden. Sie sind von keiner Wichtigkeit, allgemeine, bekannte Sittenregeln; sie scheinen aber doch alt zu seyn. Sie fangen damit an, dass geboten wird „die unsterblichen Götter, wie sie nach dem Gesetze vorliegen, zu ehren" und „Ehre den Eid, alsdann die glänzenden Heroen" ein Gegensatz zu den unsterblichen Göttern des Volksglaubens. Sonst wird fortgefahren, „Eltern zu ehren und Blutsverwandte" u. s. f., — nichts Ausgezeichnetes. Es sind Sittenlehren, in denen das Sittliche, Wesentliche auf eine einfach würdige Art ausgesprochen ist; aber dergleichen verdient nicht als philosophisch angesehen zu werden, obgleich es von Wichtigkeit ist bei dem Fortgange der Bildung*). XIII, 273—274.

Bei Pythagoras sehen wir eine sittliche Einrichtung der ganzen Wirklichkeit, aber nicht als Leben eines Volkes, sondern einer Gesellschaft. Der Pythagoräische Bund ist eine willkührliche Existenz, nicht ein durch öffentliche Sanction anerkannter Theil einer Verfassung; und auch für seine Person hat Pythagoras, als Lehrer, sich wie die Gelehrten isolirt. Das allgemeine Bewusstsein, der Geist eines Volkes ist die Substanz, deren Accidenz das einzelne Bewusstseyn ist; das Spekulative ist daher, dass das rein allgemeine Gesetz absolut individuelles Bewusstseyn ist: so dass dieses, indem es daraus sein Wachsthum und seine Nahrung zieht, allgemeines Selbstbewusstseyn wird. Diese beiden Seiten aber treten uns nicht in der Form des Gegensatzes auf; erst in der Moral ist eigentlich dieser Begriff der absoluten Einzelheit des Bewusstseyns, die Alles für sich thut. Dass dem Pythagoras aber diess wesentlich vor dem Geiste gewesen ist, dass die Substanz der Sittlichkeit das Allgemeine ist, davon sehen wir bei Diogenes Laertius (VIII, 16.) ein Beispiel daran, dass „ein Pythagoräer auf die Frage eines Vaters, wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete: Wenn er der Bürger eines wohl regierten Staats seyn wird." Dies ist eine grosse, wahrhafte Antwort; diesem grossen Principe, im Geiste seines Volkes zu leben, sind alle anderen Umstände untergeordnet. Jetzt will man im Gegentheil die Erziehung vom Geiste der Zeit freihalten; der Mensch kann sich aber dieser höchsten Macht des Staates nicht entziehen, sondern steht, wenn er sich auch XIII, 275—277.

*) Wie wir oben gesehen haben bei den Gnomen der sieben Weisen.

absondern will, bewusstlos unter diesem Allgemeinen. In eben diesem Sinne ist das Spekulative der praktischen Philosophie des Pythagoras eben dies, dass das einzelne Bewusstseyn sittliche Realität in diesem Bunde erhalten sollte. Wie die Natur in den Begriff übergeht und in den Gedanken erhoben wird, so geht der Gedanke, als der Gedanke der bewussten Wirklichkeit, in die Realität, — dass er als Geist einer Gemeine vorhanden ist, und das einzelne Bewusstseyn, als nicht reales Bewusstseyn, in einem Bunde seine Realität erhält; so dass sein Wachsthum oder Nahrung, Selbsterhaltung eben dies ist, in solcher Substanz zu seyn, und sich gegen sie so zu verhalten, dass es in ihr allgemeines Selbstbewusstseyn wird.*)

3. Die Sophisten.

IX, 308. Die Sophisten waren es, welche die subjective Reflexion auf-
XIV, 3. brachten. — Es tritt mit ihnen das Zeitalter der subjectiven Reflexion ein**). Das Princip der modernen Zeit beginnt in dieser Periode.

Der berühmten Sophisten sind sehr viele; unter diesen sind Protagoras, Gorgias, auch Prodikus, der Lehrer des Sokrates, die berühmtesten, welchem letztereren Sokrates den bekannten
XIV, 28. Mythus von Herkules am Scheidewege zuschreibt, — eine in ihrer Weise schöne Allegorie, die hundert und tausend Male wiederholt worden ist. Auf das Besondere der Sophisten einzugehen würde uns zu weit führen, einzelne Sophisten gehören in die allgemeine Geschichte der Bildung.

---

*) Existirte von Hegel in pädagogischer Beziehung nur dies eine Fragment über den Pythagoras, würde man nicht berechtigt seyn, schon darnach zu behaupten, dass Hegel ein ganz eminentes pädagogisches Talent besessen habe? Liegt doch in seinen Reflexionen über die Erziehungsmethode des Pythagoras eine ganze Welt pädagogischer Weisheit! Und — es ist keine Uebertreibung — unter tausend Lehrern weiss vielleicht nur einer, dass ein Mann mit Namen Pythagoras gelebt habe (den Lehrsatz ausgenommen), noch weniger unter tausend einer, dass er eine Quelle der Weisheit für sie ist, dass Hegel ihn auch für die Erziehungsfrage so ausgebeutet hat.

**) Bis dahin, wie aus dem Abschnitt über Sparta und Athen hervorging, lebte der Grieche in unbefangenem Glauben an die Wahrheit seiner Substanz d. h. seiner Götter, seiner Religion, seiner Gesetze, seiner Sitten; bis dahin reflectirte er nicht darüber, ob das, worin er lebte und was ihn umgab, auch an und für sich das Richtige sey;

In dem Princip der griechischen Freiheit, weil sie Freiheit ist, liegt es, dass der Gedanke für sich frei werden muss. Aufgehen sahen wir ihn zuerst in dem Kreise der sieben Weisen, deren wir schon Erwähnung thaten. Diese fingen zuvörderst an, allgemeine Sätze auszusprechen, doch wurde zu jener Zeit die Weisheit noch mehr in die concrete Einsicht gesetzt. Parallel mit dem Fortgange der Ausbildung der religiösen Kunst und des politischen Zustandes geht die Erstarkung des Gedankens, ihres Feindes und Zerstörers, fort, und zur Zeit des peloponnesischen Krieges war die Wissenschaft schon ausgebildet. Mit den Sophisten hat das Reflectiren über das Vorhandene und IX, 326—
das Räsonniren seinen Anfang genommen. Eben diese 328.
Betriebsamkeit und Thätigkeit, die wir bei den Griechen im praktischen Leben und in der Kunstausübung sahen, zeigte sich bei ihnen in dem Hin- und Hergehen und Wenden in den Vorstellungen (Gedanken), so dass, wie die sinnlichen Dinge von der menschlichen Thätigkeit verändert, verarbeitet, verkehrt werden, ebenso der Inhalt des Geistes, das Gemeinte, das Gewusste hin- und herbewegt, Object der Beschäftigung und diese Beschäftigung ein Interesse für sich wird. Die Bewegung des Gedankens, und das innerliche Ergehen darin, dies interesselose Spiel wird nun selbst zum Interesse. Die gebildeten Sophisten, nicht Gelehrte oder wissenschaftliche Männer, sondern Meister der Gedankenbewegung, setzten die Griechen in Erstaunen. Auf alle Fragen hatten sie eine Antwort, für alle Interessen politischen und religiösen Inhalts hatten sie allgemeine Gesichtspunkte, und die weitere Ausbildung bestand darin, Alles beweisen zu können, in Allem eine zu rechtfertigende Seite aufzufinden. In der Demokratie ist es das besondere Bedürfniss, vor dem Volke zu sprechen, ihm etwas vorstellig zu machen, und dazu gehört, dass ihm der Gesichtspunkt, den es als wesentlichen ansehen soll, gehörig vor die Augen geführt werde. Hier ist die Bildung des Geistes nothwendig, und diese Gymnastik haben die Griechen bei ihren Sophisten erworben. Es wurde aber nun diese Gedankenbildung das Mittel, seine Absichten und Interessen bei dem Volke durchzusetzen: der geübte Sophist wusste den Gegenstand nach dieser und jener Seite hin zu wenden, und so war den Leidenschaften Thür und Thor geöffnet. Ein Hauptprincip der Sophisten

hiess: „der Mensch ist das Maass aller Dinge“; hierin, wie in allen Aussprüchen derselben, liegt aber die Zweideutigkeit, dass der Mensch der Geist in seiner Tiefe und Wahrhaftigkeit, oder auch in seinem Belieben und besonderen Interessen seyn kann. Die Sophisten meinten den bloss subjectiven Menschen, und erklärten hiermit das Belieben für das Princip dessen, was recht ist, und das dem Subjecte Nützliche für den letzten Bestimmungsgrund. Die Sophistik kehrt zu allen Zeiten, nur in verschiedenen Gestalten, wieder; so auch in unseren Zeiten macht sie das subjective Dafürhalten von dem, was recht ist, das Gefühl, zum Bestimmungsgrund.

Den Namen *σοφισταί* (Sophisten) gaben sie sich selbst, als Lehrer der Weisheit, die weise machen können (*σοφίζειν*). Die Sophisten sind grade das Gegentheil von unserer Gelehrsamkeit, welche nur auf Kenntnisse geht und aufsucht, was ist und was gewesen ist; eine Masse empirischen Stoffes. Was das Verhältniss der Sophisten zur gemeinen Vorstellung betrifft, so sind sie beim gesunden Menschenverstande eben so verschrieen wie bei der Moralität: α) ihrer theoretischen Lehre
XIV, 5—8. wegen, β) in Ansehung des Praktischen, — alle Grundsätze und Gesetze umzustossen. Sophisterei ist ein übelberüchtigter Ausdruck. Es bedeutet dies Wort gewöhnlich, dass willkührlicher Weise durch falsche Gründe entweder irgend ein Wahres widerlegt, schwankend gemacht, oder etwas Falsches plausibel, wahrscheinlich gemacht wird. Diesen schlimmen Sinn haben wir auf die Seite zu stellen und zu vergessen.

Erstens. Die Sophisten sind es, die den einfachen Begriff als Gedanken jetzt überhaupt auf weltliche Gegenstände angewendet, und mit demselben alle menschlichen Verhältnisse durchdrungen haben, indem er seiner als des absoluten und einzigen Wesens bewusst wird, und eifersüchtig gegen Anderes seine Macht und Herrschaft an demselben ausübt, weil es als Bestimmtes, das nicht Gedanke ist, gelten will. Der mit sich identische Gedanke richtet also seine negative Kraft gegen die mannichfaltige Be-
XIV, 8. stimmtheit des Theoretischen und Praktischen, die Wahrheiten des natürlichen Bewusstseyns, und die unmittelbar geltenden Gesetze und Grundsätze; und was der Vorstellung fest ist, löst sich in ihm auf, und lässt insofern auf einer Seite der be-

sondern Subjectivität zu, sich selbst zum Ersten und Festen zu machen, und Alles auf sich zu beziehen.*)

Indem aber dieser Begriff jetzt auftrat, so wurde er allgemeinere Philosophie: und nicht sowohl nur Philosophie, sondern allgemeine Bildung, die jeder Mensch überhaupt, der nicht zum gedankenlosen Volk gehörte, sich gab und geben musste. Denn Bildung nennen wir eben den in der Wirklichkeit angewandten Begriff, insofern er nicht rein in seiner Abstraktion erscheint, sondern in Einheit mit dem mannichfaltigen Inhalt alles Vorstellens. In der Bildung ist der Begriff allerdings das Herrschende und Bewegende. Diese Bildung wurde allgemeinerer Zweck des Unterrichts; und es gab desswegen eine Menge Lehrer der Sophistik. Die Sophisten sind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung überhaupt erst in Griechenland zur Existenz kam. Sie sind an die Stelle der Dichter und Rhapsoden getreten, welche früher allgemeine Lehrer waren. Die Religion war nicht Lehrerin, indem kein Unterricht in ihr ertheilt wurde; und wenn Priester geopfert, geweissagt und Orakel-Sprüche ausgelegt haben, so ist Lehren doch etwas ganz Anderes. Die Sophisten haben Unterricht in der Weisheit, den Wissenschaften überhaupt, der Musik, Mathematik u. s. f. gegeben, das war XIV, 9.
ihre erste Bestimmung. Vor Perikles war in Griechenland das Bedürfniss der Bildung durch Denken eingetreten: die Menschen sollten in ihren Vorstellungen gebildet seyn, sich durch Denken in ihren Verhältnissen bestimmen, nicht mehr bloss durch Orakel, oder durch die Sitte, die Leidenschaft, die Empfindungen des Augenblicks; wie denn überhaupt der Zweck des Staats das Allgemeine ist, worunter das Besondere gefasst wird. Indem die Sophisten diese Bildung bezweckten und verbreiteten, so haben

*) In dem ersten Theil dieses Werks, wo p. 17—21 Hegel's Ansichten über Bildung zusammengestellt sind, ist sein schöner Ausspruch in seiner Rechtsphilosophie p. 323 ausgelassen, der hier noch seinen Platz finden möge: „Ungebildete Menschen gefallen sich im Räsonniren und Tadeln, denn Tadel finden ist leicht, schwer aber das Gute und die innere Nothwendigkeit desselben zu kennen. Beginnende Bildung fängt immer mit dem Tadel an, vollendete aber sieht in jedem das Positive."

sie, wie ein eigener Stand, das *Lehren als Geschäft*, *Gewerbe* betrieben, statt der Schulen; sie sind so in den Städten Griechenlands herumgereist, die Jugend hat sich ihnen angeschlossen und ist von ihnen gebildet worden.

Bildung ist nun zwar ein unbestimmter Ausdruck. Näher hat er aber den Sinn, dass das, was der freie Gedanke gewinnen soll, *aus ihm selber* kommen und die *eigene* Ueberzeugung seyn muss; es wird nicht mehr *geglaubt*, sondern *untersucht*, kurz es ist die in neuern Zeiten sogenannte Aufklärung. Das Denken sucht *allgemeine* Principien, an denen es Alles beurtheilt, was uns gelten soll; und es gilt uns nichts, als was diesen Principien gemäss ist. Das Denken übernimmt also, den positiven Inhalt mit sich zu vergleichen, das vorher Concrete des Glaubens aufzulösen: einerseits den Inhalt zu zersplittern, andererseits diese Einzelheiten, diese besonderen Gesichtspunkte und Seiten zu *isoliren* und für sich *festzuhalten*. Dadurch nämlich, dass diese Seiten, die eigentlich *nichts Selbstständiges*, sondern nur *Momente* eines *Ganzen* sind, von demselben abgelöst, sich auf sich beziehen, erhalten sie die Form von etwas Allgemeinem. Eine jede derselben kann so zu einem *Grunde*, d. h. eben zu einer allgemeinen Bestimmung erhoben werden, die man wieder auf die besonderen Seiten hinwendet. Zur Bildung gehört also, dass man mit den allgemeinen Gesichtspunkten bekannt ist, die zu einer Handlung, Begebenheit u. s. f. gehören: dass man diese Gesichtspunkte, und damit die Sache
XIV, 10 auf allgemeine Weise fasse, um ein gegenwärtiges Bewusstseyn über das zu haben, worauf es ankommt. Ein Richter kennt die verschiedenen Gesetze, d. h. die verschiedenen rechtlichen Gesichtspunkte, unter denen eine Sache zu betrachten ist; diess sind schon für sich allgemeine Seiten, durch die er ein allgemeines Bewusstseyn hat, und den Gegenstand selbst auf allgemeine Weise betrachtet. Ein gebildeter Mensch weiss so etwas über jeden Gegenstand zu sagen, Gesichtspunkte daran aufzufinden. Diese Bildung hat Griechenland nun den Sophisten zu verdanken, indem sie die Menschen lehrten, Gedanken über das zu haben, was ihnen geltend seyn sollte; und so war ihre Bildung sowohl Bildung zur Philosophie, als zur Beredtsamkeit. Es gab noch keine positiven Wissenschaften ohne Philosophie, welche trocken, nicht das

Ganze des Menschen, seine wesentlichen Seiten, betroffen hätten. Ausserdem hatten sie den allgemeinsten praktischen Zweck: eine Vorbildung zum allgemeinen Beruf im griechischen Leben, zum Staatsleben, Staatsmänne zu geben; — nicht etwa zu Staatsämtern, als ob sie zu einem Examen in specifischen Kenntnissen vorbereitet hätten.

Um diesen doppelten Zweck zu erreichen, knüpften die Sophisten eben an den Trieb an, weise zu werden. Zur Weisheit rechnet man, das zu können, was die Macht unter den Menschen und im Staate ist, und was ich als eine solche anzuerkennen habe; und indem ich diese Macht kenne, weiss ich auch die Andern meinem Zwecke gemäss zu bestimmen. Daher die Bewunderung, die Perikles und andere Staatsmänner genossen, weil sie eben *wissen*, woran sie sind, und die Anderen an ihre rechte Stelle zu setzen vermögen. *Der* Mensch ist mächtig, der das, was die Menschen thun, auf ihre absoluten Zwecke zurückzuführen weiss, welche den Menschen bewegen. Der Gegenstand der Lehre der Sophisten ist also gewesen, was die Macht in der Welt sey: und da die Philosophie allein weiss, dass dies der allgemeine, alles Besondere auflösende Gedanke ist, so sind die Sophisten auch speculative Philosophen gewesen. Ausserdem hatten sie den allgemeinsten praktischen Zweck, ein Bewusstseyn darüber zu geben, worauf es in der sittlichen Welt ankommt und was den Menschen Befriedigung giebt. Die Religion lehrte, dass die Götter die Mächte seyen, welche den Menschen regieren. Die unmittelbare
Sittlichkeit erkannte die Herrschaft der Gesetze an: der Mensch XIV, 11—
sollte sich befriedigen, insofern er den Gesetzen gemäss ist, und 12.
voraussetzen, dass die Andern sich auch befriedigen, indem sie diese Gesetze befolgen. Durch die hereingebrochene Reflexion genügt es aber dem Menschen nun nicht mehr, den Gesetzen als einer Autorität und *äusserlichen* Nothwendigkeit zu gehorchen; sondern er will sich in sich selbst befriedigen, durch seine *Reflexion* sich überzeugen, was für ihn verbindlich ist, was Zweck ist und was er für diesen Zweck zu thun habe. So werden die Triebe und Neigungen, die der Mensch hat, seine Macht; und nur indem er ihnen Genüge leistet, wird er befriedigt. Die Sophisten lehrten nun, wie diese Mächte im empirischen Menschen zu bewegen wären, da das sittliche Gute nicht mehr ent-

schied. Die Zurückführung der Umstände auf diese Mächte lehrt aber die Beredtsamkeit, die eben Zorn und Leidenschaft der Hörer in Anspruch nimmt, um etwas zu Stande zu bringen. So sind die Sophisten besonders Lehrer der Beredtsamkeit gewesen: und das ist die Seite, wo das Individuum sich sowohl unter dem Volke geltend machen, als das ausführen konnte, was das Beste des Volkes sey; wozu freilich eine demokratische Verfassung gehörte, in der die Bürger die letzte Entscheidung hatten. Indem auf diese Weise die Beredtsamkeit eines der ersten Erfordernisse war, um ein Volk zu regieren, oder etwas durch Vorstellungen bei ihm geltend zu machen: so gaben die Sophisten eine Vorbildung zum allgemeinen Beruf im griechischen Leben, zum Staatsleben, zum Staatsmanne. Zur Beredtsamkeit gehört dann aber eben besonders diess, an einer Sache die vielfachen Gesichtspunkte herauszuheben, und die geltend zu machen, die mit dem im Zusammenhang sind, was mir als das Nützlichste erscheint; sie ist also die Bildung, die unterschiedenen Gesichtspunkte des concreten Falles hervorzuheben, die anderen dagegen in den Schatten zu stellen. Darauf bezieht sich auch des Aristoteles Topik, indem sie die Kategorien oder Gedankenbestimmungen (τόπους) angiebt, wonach man sehen muss, um reden zu lernen; auf ihre Kenntniss legten sich aber zuerst die Sophisten.

Dies ist die allgemeine Stellung der Sophisten. Wie sie aber sonst verfahren sind und es getrieben haben, davon finden wir ein vollständig bestimmtes Gemälde besonders in Plato's Protagoras. Plato lässt hier den Protagoras sich näher über die Kunst der Sophisten erklären. Plato stellt in diesem Dialoge nämlich vor, dass Sokrates einen jungen Mann, Namens Hippokrates, begleitet, der sich dem eben in Athen angekommenen Protagoras übergeben will, um in der Wissenschaft der Sophisten unterrichtet zu werden. Unterwegs fragt Sokrates nun den Hippokrates, was denn die Weisheit der Sophisten sey, die er erlernen wolle. Hippokrates antwortet zunächst: die Redekunst; denn der Sophist sei Einer, der im Reden mächtig zu machen wisse. In der That, was an einem gebildeten Menschen oder Volke zuerst auffällt, ist die Kunst, gut zu sprechen, oder die Gegenstände nach vielen Seiten zu wenden und zu betrachten. Der ungebildete Mensch findet es unbequem, mit solchen Menschen umzugehen, die alle

Gesichtspunkte leicht aufzufassen und auszusprechen wissen. Die XIV, 12—
Franzosen sind so gute Sprecher, und wir Deutsche nennen es 13.
Schwatzen; aber das blosse Sprechen macht es nicht aus, sondern die Bildung gehört dazu, dass dem Geiste gegenwärtig sind die mannigfachen Gesichtspuncte, dass ihm diese sogleich einfallen, dass er einen Reichthum von Kategorien hat, unter denen ein Gegenstand zu betrachten ist. Die Fertigkeit, die man also durch die Sophisten erlangen sollte, ist die, dass man eine Menge solcher Gesichtspunkte geläufig inne habe, um den Gegenstand sogleich danach zu betrachten. Sokrates bemerkt hierbei zwar, dass das Prinzip der Sophisten hiermit nicht hinreichend bestimmt sey, und man also noch nicht genau wisse, was ein Sophist sey; „doch," sagt er, „wir wollen hingehen." Denn auch, wenn Einer Philosophie studiren will, so weiss er noch nicht, was Philosophie ist, weil er sie sonst nicht zu studiren brauchte.

Mit dem Hippokrates beim Protagoras angelangt, findet Sokrates diesen in einer Versammlung der ersten Sophisten, und von Zuhörern umringt: „spazirend, und wie ein Orpheus die Menschen durch seine Reden bezaubernd; Hippias auf einem Katheder sitzend, mit Wenigeren umgeben; Prodikus liegend unter einer grossen Menge von Bewunderern." Nachdem Sokrates beim Protagoras sein Gesuch angebracht, „Hippokrates wolle sich in seine Lehre geben, um durch seinen Unterricht sich dazu zu bilden, im Staate ein angesehener Mann zu werden," fragt Sokrates noch, „ob sie öffentlich oder mit ihm allein sprechen sollen." Protagoras rühmt diese Discretion und erwiedert: „sie handeln klug, diese Vorsorge gebrauchen zu wollen. Denn weil die Sophisten in den Städten herumgezogen, und so viele Jünglinge, Väter und Freunde verlassend, sich an sie in der Ueberzeugung angeschlossen hätten, durch ihren Umgang besser zu werden: so hätten die Sophisten dadurch viel Neid und Missgunst auf sich geladen," — wie ja XIV, 13—
alles Neue in Hass sey. Ueber diesen Punkt spricht Protagoras 14.
weitläufig: „Ich aber behaupte, dass die sophistische Kunst alt ist; dass aber die von den Alten, welche sie übten, in Besorgniss, damit anzustossen" (denn das Ungebildete ist dem Gebildeten feind), „ihr ein Gewand machten und sie verdeckten. Ein Theil, wie Homer und Hesiod, haben sie in der Poesie vorgetragen: Andere, wie Orpheus und Musäus, in Mysterien und Orakel-

sprüche eingehüllt. Einige haben sie, glaube ich, auch durch die Turnkunst vorgestellt, wie Ikkus, der Tarentiner, und der noch jetzt lebende Keinem nachgebende Sophist Herodikus, der Selymbrier; viele Andere aber durch die Musik." Wir sehen, Protagoras schreibt so den Sophisten den Zweck der Geistesbildung überhaupt zu: Sittlichkeit, Geistesgegenwart, Sinn der Ordnung, Anstelligkeit des Geistes beizubringen. Er setzt hinzu: „Alle diese, die einen Neid gegen die Wissenschaften befürchteten, gebrauchten solche Decken und Verhänge. Ich aber meine, sie erreichen ihren Zweck nicht; sondern die Einsichtigen im Staate durchsehen den Zweck, während das Volk nichts merkt und jenen nur nachspricht. Wenn man sich aber so verhält, so macht man sich verhasster, und setzt sich selbst dem Scheine aus, ein Betrüger zu seyn. Ich bin darum den entgegengesetzten Weg gegangen, und bekenne offen und läugne es nicht (ὁμολογῶ), ein Sophist zu seyn," (wie denn Protagoras zuerst den Namen Sophist führte), „und dass mein Geschäft sei, den Menschen Geistesbildung zu geben (παιδεύειν ἀνθρώπους)" wie die Andern, Homer, Hesiod u. s. f. es auch gethan.

Weiterhin, wo nun näher davon die Rede ist, welche Geschicklichkeit Hippokrates durch Protagoras' Unterweisung erwerben werde, antwortet Protagoras dem Sokrates: „Es ist verständig, was du fragst, und auf eine verständige Frage antworte ich gern. Es soll dem Hippokrates nicht begegnen, was ihm bei andern Lehrern begegnet sein würde. Diese sind nämlich den Jünglingen entgegen (λωβῶνται); denn sie führen dieselben wider ihren Willen gerade auf die Wissenschaften und Kenntnisse zurück, denen sie eben entgehen wollten, indem sie sie in der Arithmetik, Astronomie, Geometrie und Musik unterweisen. Wer sich aber an mich wendet, wird nicht in etwas Anderes eingeführt, als in den allgemeinen Zweck, wegen dessen er sich an mich wendete." Die Jünglinge kamen also unbefangen zu ihm, mit dem Wunsche, durch seine Unterweisung gebildete Menschen zu werden, und im Zutrauen, dass er, als Lehrer, den Weg kenne, wie man dazu gelange. Ueber diesen allgemeinen Zweck erklärt sich nun Protagoras folgendermassen: „Die Unterweisung besteht darin, die rechte Einsicht und das Verständniss

(εὐβουλία) zu bewirken, sich über seine eigenen Familieninteressen am besten zu berathen; und ebenso im Staatsleben, dass man am tüchtigsten werde, theils sich über die Staatsangelegenheiten zu äussern, theils das Beste für den Staat XIV, 15.
zu thun." So treten also hier diese zwei Interessen hervor, das der Individuen und das des Staats. Jetzt spricht Sokrates im Allgemeinen ein, und wundert sich besonders, dass Protagoras das Letzte behauptet, über Geschicklichkeit zu Staatsangelegenheiten Unterricht zu ertheilen: „Ich habe dafür gehalten, die politische Tugend könne nicht gelehrt werden;" — wie es überhaupt Sokrates' Hauptsatz ist, dass die Tugend nicht gelehrt werden könne. Und nun führt Sokrates dafür diese Rücksicht an, indem er sich in Weise der Sophisten auf die Erfahrung beruft: „Diejenigen Menschen, welche die politische Kunst inne haben, können sie nicht wohl auf Andere übertragen. Perikles, der Vater dieser hier anwesenden Knaben, liess sie in Allem unterweisen, worin Lehrer unterweisen können: aber in der Wissenschaft, worin er gross ist, nicht; darin lässt er sie umherirren, ob sie etwa durch Zufall von selber auf diese Weisheit treffen würden. So auch andere grosse Staatsmänner haben sie Andern, Verwandten oder Fremden, nicht gelehrt."

Protagoras entgegnet nun darauf, dass sie gelehrt werden könne, und zeigt, warum grosse Staatsmänner Andere nicht darin unterwiesen haben, indem er um die Erlaubniss bittet, „ob er als ein Aelterer zu Jüngern in einem Mythus sprechen oder ob er mit Vernunftgründen darüber sprechen soll." Die Gesellschaft überlässt es ihm, und nun fängt er mit folgendem Mythus an, der unendlich merkwürdig ist: „Die Götter übertrugen dem Prometheus und Epimetheus die Welt auszuschmücken und ihr Kräfte zu ertheilen. Epimetheus vertheilte Stärke, Vermögen zum Fliegen, Waffen, Bekleidung, Kräuter, Früchte; aber unverständiger Weise brauchte er Alles an den Thieren auf, so dass für die Menschen nichts übrig blieb. Prometheus sah sie unbekleidet, ohne Waffen, hülflos, da der Augenblick bevorstand, wo das Gebilde des Menschen ans Licht treten sollte. Da stahl er das Feuer vom Himmel, die Kunst des Vulkan und der Minerva, sie XIV, 16.
für ihre Bedürfnisse auszustatten. Aber es fehlte ihnen die politische Weisheit; und ohne gesellschaftliches Band lebend,

sind sie in beständigen Streit und Unglück gerathen. Da ertheilte Zeus dem Hermes den Befehl, ihnen die schöne Scham" (diesen natürlichen Gehorsam, Ehrfurcht, Folgsamkeit, Respekt der Kinder gegen die Eltern, der Menschen gegen höhere, bessere Naturen) „und das Recht zu verleihen. Hermes fragt: Wie soll ich sie vertheilen? An Einzelne, wie die besonderen Künste, wie Einige die Arzneiwissenschaft besitzend den Andern helfen? Zeus aber antwortet: Allen; denn kein gesellschaftlicher Verein (πόλις) kann bestehen, wenn nur Wenige jener Eigenschaften theilhaftig sind. Und es sei Gesetz, dass wer nicht der Scheu und des Rechts theilhaftig sein könne, der als eine Krankheit des Staats ausgerottet werden müsse."

α) „Desswegen ziehen die Athener, wenn sie bauen wollen, Baumeister zu Rathe: und wenn sie sonst besondere Geschäfte beabsichtigen, diejenigen, welche darin erfahren sind; wenn sie aber über Staatsangelegenheiten einen Beschluss und Anordnung fassen wollen, so lassen sie Jeden zu. Denn entweder müssen *Alle* dieser Tugend theilhaftig seyn, oder kein Staat existiren. Wenn Einer in der Kunst der Flöte unerfahren ist, und sich doch für einen Meister darin ausgiebt, so wird er mit Recht für wahnsinnig gehalten. In der Gerechtigkeit ist es aber *anders*; wenn Einer nicht gerecht ist und es gesteht, so wird er für unsinnig gehalten werden. Er müsse doch sich den Schein geben, es zu seyn; denn entweder müsse Jeder wirklich ihrer theilhaftig seyn, oder ausgetilgt werden aus der Gesellschaft." So ist also angenommen, dass die politische Weisheit etwas sey, woran Alle Antheil haben, und haben müssen, damit der Staat bestehen könne.

β) Dass diese politische Wissenschaft auch dazu bestimmt ist, „dass Jeder durch Unterricht und Fleiss (ἐξ ἐπιμελείας) sie sich erwerben könne," dafür giebt Protagoras ferner diese Gründe an, indem er sich darauf beruft, dass „kein Mensch tadele oder strafe wegen Mängel oder Uebel, die Einer durch die Natur oder den Zufall bekommen, sondern denselben bemitleide.
XIV, 17—18. Hingegen Mängel, die durch Fleiss, Uebung und Unterricht gehoben werden können, werden für tadelnswerth und strafbar gehalten. Hierunter gehören Irreligiosität und Ungerechtigkeit, überhaupt Alles, was der öffentlichen Tugend

widerspricht. Den Menschen, die sich dieser Laster schuldig machen, wird dies zum Vorwurf gemacht; sie werden bestraft in dem Sinne, dass sie „sie hätten entfernen“ und „sich also vielmehr die politische Tugend durch Bildung und Erziehung hätten aneignen können.“ So strafen die Menschen nicht wegen des Vergangenen, — ausser wie wir ein böses Thier vor den Kopf schlagen, — sondern wegen des Künftigen: dass weder der Verbrecher, noch ein Anderer, durch sein Beispiel verführt, wieder fehle. Also liegt auch darin die Voraussetzung, dass jene Tugend durch Unterricht und Uebung erworben werden könne.“ Dies ist ein guter Grund für die Lehrbarkeit der Tugend.

γ) „Was nun ferner das betrifft, was Sokrates anführt, dass Männer, wie Perikles, die durch ihre politische Tugend berühmt sind, diese ihren Kindern und Freunden nicht mittheilten: so sagt Protagoras, „es sei dagegen zu erwidern, *αα*) dass in diesen Tugenden Alle von Allen unterrichtet werden. Die politische Tugend sei von der Beschaffenheit, dass sie Allen gemeinsam zukomme, dies Eine, Allen Nothwendige sey die Gerechtigkeit, Mässigkeit und Heiligkeit, — mit einem Worte das, was die Tugend eines Mannes überhaupt ist; und dies muss Eigenthum jedes Bürgers seyn, er muss sie sein ganzes Leben fortüben und lernen. Darin brauche also kein besonderer Unterricht von jenen berühmten Männern ertheilt zu werden. Die Kinder werden, schon vom zartesten Alter an, von ihren Eltern und Erziehern zur Sitte, zum Guten verwiesen und ermahnt, und an das, was das Rechte ist, gewöhnt. Aller Unterricht in der Musik und der Gymnastik trage dazu bei, die Willkür und das Belieben nicht gewähren zu lassen, sondern sich daran zu gewöhnen, sich nach einem Gesetze, einer Regel zu richten: wie das Lesen von Dichtern, die dies einschärfen. Wenn der Mensch nun aus diesem Kreise des Unterrichts trete, so trete er in den der Verfassung eines Staats, welcher ebenfalls dazu beitrage, Jeden in einem rechtlichen Verhalten und in Ordnung zu erhalten; XIV, 18—20.
so dass die politische Tugend ein Resultat der Erziehung von Jugend auf sey.“ — *ββ*) Allein darin ganz ausgezeichnete, durch die Natur besonders begünstigte, Menschen könne es nur wenige geben. Diejenigen jedoch, die sich auch nicht darin auszeichnen, seyen im Allgemeinen, durch die Er-

ziehung, dieser politischen Tugenden theilhaftig, und stehen sehr viel höher, als die, welche diese Unterweisung nicht gehabt haben. Den Einwurf aber, dass ausgezeichnete Männer ihre Auszeichnung Kindern und Freunden nicht mitgetheilt haben, beantwortet Protagoras zweitens sehr gut in folgender Art: Wenn z. B. in einem Staate alle Bürger Flötenspieler seyn müssten, so würden Alle Unterricht darin erhalten; einige würden ausgezeichnet seyn, viele gut, einige mittelmässig, wenige vielleicht auch schlecht, — alle hätten jedoch eine gewisse Fertigkeit. Aber es könnte sehr wohl der Fall seyn, dass der Sohn eines Virtuosen doch ein schlechter Spieler wäre; denn das Ausgezeichnete hängt von besondern Talenten und einem besonders günstigen Naturell ab. Aus sehr geschickten Flötenspielern würden wohl sehr ungeschickte werden können, und umgekehrt; aber alle Bürger könnten ein Gewisses vom Flötenspiel, und alle würden gewiss immer noch unendlich vortrefflicher darin seyn, als diejenigen, welche darin gänzlich unwissend wären und keinen Unterricht erhalten hätten. Ebenso seyen alle, auch die schlechtesten Bürger eines vernünftigen Staats noch besser und gerechter, verglichen mit denen, wo keine Bildung ist, keine Gerichte, keine Gesetze, mit einem Worte keine Nöthigung sey, sie zum Rechte zu erziehen. Diese Vorzüglichkeit verdanken sie also dem Unterricht in ihrem Staate." — Dies sind auch alles ganz gute Instanzen und treffende Gründe, die gar nicht schlechter sind, als Cicero's Raisonnement: a natura insitum. Die Gründe des Sokrates und die Ausführungen dieser Gründe dagegen sind Instanzen, die sich auf Erfahrung basiren, und oft nicht besser, als was hier dem Sophisten in den Mund gegeben ist.

Zweitens. Die Frage ist nun näher, in wiefern kann dies als Mangelhaftes erscheinen, und besonders, in wiefern haben Sokrates und Plato sich in einen Kampf mit den Sophisten eingelassen und den Gegensatz gegen sie gemacht. Da die Stellung, welche die Sophisten in Griechenland einnahmen, war, ihrem Volke eine höhere Bildung überhaupt gegeben zu haben: so haben sie sich dadurch zwar ein grosses Verdienst um Griechenland erworben, es trifft sie aber doch eben der Vorwurf, der überhaupt die Bildung trifft. Indem die Sophisten nämlich Mei-

ster im *Raisonnement aus Gründen* gewesen sind, und innerhalb der Stufe des *reflectirenden* Gedankens stehen: so wollten sie, vom Besondern zum Allgemeinen übergehend, durch Vorstellungen und Beispiele die Aufmerksamkeit auf das erwecken, was dem Menschen nach *seiner* Erfahrung, *seinem* Gemüth u. s. f. das Rechte scheint. Dieser nothwendige Gang der freien, denkenden Reflexion, den die Bildung auch bei uns genommen hat, musste aber über das Vertrauen und den *unbefangenen Glauben an die geltende Sitte und Religiosität* hinausführen. Dass die Sophisten dabei nun aber auf *einseitige* Principien gefallen sind, dies hat zunächst den Zusammenhang XIV, 20—21.
darin, dass in der griechischen Bildung die Zeit noch nicht vorhanden war, wo aus dem *denkenden Bewusstseyn selbst* die letzten Grundsätze aufgestellt wurden und so etwas Festes zu Grunde lag, wie bei *uns* in der modernen Zeit. Indem einerseits das Bedürfniss der *subjectiven* Freiheit vorhanden war, nur das gelten zu lassen, was man *selbst* einsieht und in seiner eignen Vernunft findet (Gesetze, religiöse Vorstellungen also nur, insofern als ich sie durch mein Denken anerkenne), andererseits aber im Denken noch kein *festes* Prinzip gefunden war: so war das Denken mehr *raisonnirend*, und das unbestimmt Gebliebene konnte so nur durch die *Willkür* erfüllt werden.

α) Anders ist es in unserer europäischen Welt, in welche die Bildung sich, so zu sagen, unter dem Schutze und der Voraussetzung einer *geistigen Religion* einführte, d. h. nicht einer Religion der *Phantasie*, sondern unter der Voraussetzung des Wissens von der *ewigen* Natur des Geistes, und des *absoluten* Endzwecks, der Bestimmung des Menschen, auf geistige Weise wirklich zu seyn und sich in Einheit mit dem absoluten Geist zu setzen. So lag hier ein festes geistiges Prinzip zum Grunde, das damit das Bedürfniss des subjectiven Gei- XIV, 21—22.
stes befriedigt; und von diesem absoluten Prinzipe aus bestimmten sich alle weiteren Verhältnisse, Pflichten, Gesetze u. s. f. So musste die Bildung nicht diese Vielseitigkeit der Richtung — also nicht die Richtungslosigkeit — erhalten können, wie bei den Griechen, und denen, die die Bildung in Griechenland ausgebreitet hatten, den Sophisten. Gegen die Religion der Phantasie, gegen das *unentwickelte* Prinzip des griechischen Staats konnte die

Bildung sich in so viele Gesichtspunkte zersplittern; oder es war leicht, dass partikulare untergeordnete Gesichtspunkte als höchste Prinzipe aufgestellt wurden. Wo dagegen, wie bei uns, ein so hohes, allgemeines, ja das höchste Ziel schon vor der Vorstellung schwebt, kann nicht so leicht ein partikulares Prinzip zu diesem Range kommen, wenn auch die Vernunftreflexion die Stellung gewinnt, aus sich das Höchste zu bestimmen und zu erkennen; sondern die Unterordnung der Prinzipe ist damit schon festgestellt, wenn auch der Form nach unsere Aufklärung ganz auf demselben Standpunkt steht, als sie bei den Sophisten war.

β) Zugleich, was nun die Form anbetrifft, — selbst dem Inhalt nach, — steht unsere Bildung, Aufklärung ganz auf demselben Standpunkte, als sie bei den Sophisten war. Ihr Standpunkt ist im Gegensatz gegen Sokrates und Plato der, dass bei Sokrates dies aufging, dass er das Schöne, Gute, Wahre, Rechte als Zweck, Bestimmung des Individuums aussprach; dieser Inhalt aber bei den Sophisten noch als letzter Zweck fehlte, daher dieser der Willkür überlassen war. Daher der üble Ruf, in den die Sophisten durch den Gegensatz von Plato gekommen sind; das ist auch ihr Mangel. Aeusserlich wissen wir, die Sophisten haben grosse Reichthümer gesammelt: sie sind sehr stolz gewesen, sind in Griechenland herumgereist, haben zum Theil sehr üppig gelebt. Das raisonnirende Denken hat im Gegensatze von Plato vorzüglich dies Bezeichnende, dass die Pflicht, das zu Thuende nicht aus dem an und für sich seienden Begriffe der Sache genommen wird; sondern es sind äusserliche Gründe, wodurch über Recht und Unrecht, Nützlichkeit und Schädlichkeit entschieden wird. Bei Plato und Sokrates ist dagegen der Hauptsatz, dass die Natur des Verhältnisses betrachtet, der Begriff der Sache an und für sich entwickelt werde. Diesen Begriff wollten Sokrates und Plato der Betrachtung aus Gesichtspunkten und Gründen entgegensetzen; diese sind immer das Besondere und Einzelne, und setzen sich so selbst dem Begriffe entgegen. Der Unterschied ist, dass den Sophisten das gebildete Raisonnement überhaupt angehört, während Sokrates und Plato den Gedanken durch ein Festes — allgemeine Bestimmung (platonische Idee) — bestimmten, was der Geist ewig in sich findet. Die

Sophisterei ist so schlimm, in dem Sinne, als ob dies Eigenthümlichkeit sei, der sich nur schlechte Menschen schuldig machen. Die Sophistik ist so aber viel allgemeiner; es ist alles Raisonniren aus Gründen — das Geltendmachen solcher Gesichtspunkte, das Anbringen von Gründen und Gegengründen — Sophistik. Es kommen Aeusserungen von Sophisten vor, worüber sich nichts sagen lässt, z. B. bei Plato. So sagt man bei uns wohl: Betrüge nicht, damit Du nicht Credit, und dadurch Geld verlierst; oder: sei mässig; sonst verdirbst Du Dir den Magen, musst entbehren; oder bei der Strafe nimmt man äusserliche Gründe: Besserung u. s. f.; oder man entschuldigt durch äusserliche Gründe die Handlung, welche aus Folgen u. s. w. genommen sind. Die Menschen sind so zu allem Guten aufgefordert durch Gründe, welche Gründe der Sophisten sind. Liegen feste Grundsätze zu Grunde, so in der christlichen Religion (jetzt bei den Protestanten weiss man es auch nicht mehr): so sagt man, die Gnade Gottes in Beziehung auf die Seligkeit u. s. w. richtet das Leben der Menschen so ein: da fallen äusserliche Gründe weg. Die Sophistik liegt uns also nicht so entfernt, als man denkt. Wenn jetzt gebildete Menschen über Gegenstände sprechen, so kann dies sehr gut sein; aber es ist nichts Anderes, als was Sokrates und Plato Sophistik genannt haben, obgleich sie selbst so gut auf diesem Standpunkte gestanden haben, als die Sophisten. Gebildete Männer verfallen darin bei Beurtheilung concreter Fälle; im gemeinen Leben müssen wir uns daran halten. Was ist hier besser? — Die besonderen Gesichtspunkte necessitiren. Wenn man Pflichten und Tugenden recommandirt, z. B. in Predigten, — wie dies in den meisten Predigten geschieht, — so muss man solche Gründe hören! Redner, im Parlamente z. B., gebrauchen solche Gründe und Gegengründe, durch die sie zu überreden, zu überzeugen suchen. Es handelt sich α) um ein ganz Festes, Verfassung z. B. oder Krieg, festgemachte Richtung (Consequenz), besondere Massregeln darunter zu subsumiren; β) aber mit der Consequenz geht es, selbst hierin, bald aus: die Sache lässt sich so oder so machen, und immer sind es besondere Gesichtspunkte, welche entscheiden. Man gebraucht dergleichen Gründe auch wohl gegen die Philosophie: „Es gebe verschiedene Philosophien, verschiedene Meinungen, dies wider-

spreche der Einen Wahrheit; die Schwäche der menschlichen Vernunft gestatte kein Erkennen; was solle Philosophie für das Gefühl, Gemüth, Herz, es seien abstruse Dinge, für das Praktische des Menschen helfe das abstracte Denken der Philosophie nichts," — der Gesichtspunkt des Praktischen. Dies sind so gute Gründe; und es ist die Weise der Sophisten. Wir nennen es nicht Sophistik, aber es ist die Manier der Sophisten, aus Gründen zu deduciren, die man aus seinem Gefühl, Gemüthe u. s. f. gelten lässt. Nicht die Sache selbst, als solche, wird geltend gemacht, sondern auf Empfindungen wird sich bezogen; diese sind das οὗ ἕνεκα (die Gründe). Das werden wir noch näher bei Sokrates und Plato sehen. Dies ist der Charakter der Sophisten. Bei solchem Raisonnement kann man bald so weit kommen, — wo nicht, so ist es Mangel der Bildung, die Sophisten waren aber sehr gebildet, — zu wissen, dass wenn es auf Gründe ankommt, man durch Gründe Alles beweisen könne, sich für Alles Gründe und Gegengründe finden lassen; und das ist als das Verbrechen der Sophisten angesehen worden, dass sie gelehrt haben, Alles zu beweisen, was man wolle, für Andere oder für sich. Das liegt nicht in der Eigenthümlichkeit der Sophisten, sondern des reflectirenden Raisonnements. Gründe und Gegengründe, als Besonderes, gelten nicht gegen das Allgemeine, entscheiden nicht gegen den Begriff; man kann für Alles Gründe und Gegengründe
XIV, 22—27. finden. In der schlechtesten Handlung liegt ein Gesichtspunkt, der an sich wesentlich ist; hebt man diesen heraus, so entschuldigt und vertheidigt man die Handlung. In dem Verbrechen der Desertion im Kriege liegt so die Pflicht, sein Leben zu erhalten. So sind in neuerer Zeit die grössten Verbrechen, Meuchelmord Verrath u. s. f. gerechtfertigt worden, weil in der Meinung, Absicht eine Bestimmung lag, die für sich wesentlich war, z. B. die, dass man sich dem Bösen widersetzen, das Gute fördern müsse. Der gebildete Mensch weiss Alles unter den Gesichtspunkt des Guten zu bringen, Alles gut zu machen, an Allem einen wesentlichen Gesichtspunkt geltend zu machen. Es muss Einer nicht weit gekommen seyn in seiner Bildung, wenn er nicht für das Schlechteste gute Gründe hätte; was in der Welt seit Adam Böses geschehen ist, ist durch gute Gründe gerechtfertigt. — Das kommt nun noch bei den Sophisten vor, dass sie ein Be-

wusstseyn über dieses Raisonniren hatten. In der Beredtsamkeit muss man so Zorn, Leidenschaft der Hörer in Anspruch nehmen, um etwas zu Stande zu bringen. Sie lehrten nun, wie diese Mächte im empirischen Menschen zu bewegen wären; das sittliche feste Gute entscheidet nicht. Die Sophisten als gebildete Leute hatten das Bewusstseyn, dass Alles zu beweisen sey; so im Gorgias: „Die Kunst der Sophisten sei ein grösseres Gut, als alle Künste; sie könne dem Volke, dem Senat, den Richtern überreden, was sie wolle.“ Der Advocat hat so auch zu suchen, was für Gründe es für die Partei gebe, wenn sie auch die entgegengesetzte derjenigen ist, welcher er sich annehmen wollte. Dieses Bewusstseyn ist nicht Mangel, sondern gehört ihrer höheren Bildung zu. Ungebildete Menschen bestimmen sich aus Gründen. Im Ganzen sind sie aber vielleicht durch etwas Anderes bestimmt (Rechtlichkeit), als sie wissen; zum Bewusstseyn kommen nur die äusseren Gründe. Die Sophisten wussten, auf diesem Boden gebe es nichts Festes; das ist die Macht des Gedankens, er behandelt Alles dialektisch, macht es wankend. Das ist *formelle* Bildung, die sie hatten und beibrachten. Damit hängt dies zusammen (und die Natur des Denkens bringt es mit sich): Ist das Feld der Gründe, das, was dem Bewusstseyn als fest gilt, durch die Reflexion wankend gemacht, so muss man doch Ein Festes haben. Was soll man nun zum letzten Zweck machen? Da giebt es nun zweierlei Festes, das verbunden werden kann. Das Eine ist das Gute, Allgemeine; das Andere ist die Einzelnheit, Willkür des Subjects. Dies (vom Ersten) später noch näher bei Sokrates. Macht man Alles wankend, so kann dies der feste Punkt werden: „Es ist meine Lust, Eitelkeit, Ruhm, Ehre, besondere Subjectivität, welche ich mir zum Zweck mache; das Individuum ist sich selbst die letzte Befriedigung. Indem ich die Macht kenne, weiss ich auch die Anderen meinem Zwecke gemäss zu bestimmen. — Die Bekanntschaft mit so vielfachen Gesichtspunkten macht aber das, was Sitte war in Griechenland (diese *bewusstlos* ausgeübte Religion, Pflichten, Gesetze), dadurch *wankend*: dass dies Feste — die Gesetze, indem sie einen beschränkten Inhalt haben — mit Anderem in Collision kommt; es gilt Ein Mal als das Höchste, Entscheidende, das andere Mal wird es zurückgesetzt. Das gewöhnliche Bewusstseyn wird dadurch

verwirrt (wir werden dies bei Sokrates selbst ausführlicher sehen): Etwas gilt ihm fest, andere Gesichtspunkte, die auch in ihm sind, werden geltend gemacht, es muss sie gelten lassen; und so gilt das Erste nicht mehr, oder verliert wenigstens von seiner Absolutheit. So ist α) die Tapferkeit dies, sein Leben daran zu wagen; β) die Pflicht, sein Leben zu erhalten, eine unbedingte. So behauptet Dionysiodor: „Wer Einen, der die Wissenschaft nicht besitzt, zum Gebildeten macht, will, dass er nicht mehr bleibe, was er ist. Er will ihn also zu Grunde richten; denn dies ist machen, dass er dies nicht ist, was er ist." Und Euthydem, als die Anderen sagen, er lüge, antwortet: „Wer lügt, sagt, was nicht ist: was nicht ist, kann man nicht sagen; also kann Niemand lügen." Und wiederum Dionysiodor sagt: „Du hast einen Hund, dieser Hund hat Junge und er ist ihr Vater: also ist Dir ein Hund Vater und Du der jungen Hunde Bruder." Solche Consequenzenmacherei findet sich — in Recensionen — unzählige Male. Es ist also (wegen dieser Confusion im gewöhnlichen Bewusstseyn) den Sophisten vorgeworfen worden, sie hätten den Leidenschaften, Privat-Interessen u. s. f. Vorschub gethan. Dies fliesst unmittelbar aus der Natur der Bildung. Diese giebt verschiedene Gesichtspunkte an die Hand, und welcher entscheiden soll, ist eben damit allein in das Belieben des Subjects gestellt, wenn es nicht von festen Grundlagen ausgeht; darin liegt das Gefährliche. Dies findet auch in der heutigen Welt Statt, wo es auf die gute Absicht, auf meine Ansicht, Ueberzeugung ankommen soll, wenn es sich um das Rechte, Wahre einer That handelt. Was Staatszweck, die beste Weise der Staatsverwaltung und Staatsverfassung, ist — ohnehin in Demagogen — schwankend.

XIV, 28. Der berühmten Sophisten sind sehr viele; unter diesen sind Protagoras, Gorgias und Prodikus die berühmtesten.

XIV, 26. Protagoras, gebürtig aus Abdera, ist etwas älter als Sokrates gewesen; sonst ist nicht viel von ihm bekannt, was auch eben nicht seyn kann. Denn er hat ein einförmiges Leben geführt, indem er es mit dem Studium der Wissenschaften hingebracht hat, und im eigentlichen Griechenland als der erste öffentliche Lehrer aufgetreten ist. Er hat seine Schriften vorgelesen, wie die Rhapsoden und die Dichter, von denen jene fremde, diese

eigene Gedichte absangen. Es gab damals noch keine Lehranstalten, keine Bücher, aus denen man sich unterrichten konnte; sondern „die Hauptsache zur Bildung (παιδείας) bestand“ bei den Alten nach Plato „darin, in den Gedichten stark (δεινόν) zu seyn;“ wie bei uns noch vor funfzig Jahren der Hauptunterricht des Volkes darin bestand, mit der biblischen Geschichte und Bibel-Sprüchen bekannt zu seyn, — Prediger, die weiter darauf bauten, gab es nicht. Die Sophisten gaben jetzt statt der Dichter-Kenntniss Bekanntschaft mit dem Denken. Protagoras kam auch nach Athen und hat dort lange, vornehmlich mit dem grossen Perikles gelebt, der auch in diese Bildung einging. So sollen XIV, 28—
Beide einst einen ganzen Tag darüber gestritten haben, ob der 30.
Wurfspiess, oder der Werfende, oder derjenige, der die Wettspiele veranstaltet, am Tode eines Menschen, der dabei umgekommen, schuld sei. Es ist ein Streit über die grosse und wichtige Frage der Zurechnungsfähigkeit; Schuld ist ein allgemeiner Ausdruck, der, wenn man ihn analysirt, allerdings eine schwierige und weitläufige Untersuchung geben kann. Im Umgange mit solchen Männern bildete Perikles überhaupt seinen Geist zur Beredtsamkeit aus; denn es sey, welche Art geistige Beschäftigung es wolle, es kann nur ein gebildeter Geist gross in ihr seyn, und die wahre Bildung ist nur durch die reine Wissenschaft möglich. Perikles war ein mächtiger Redner, und wir sehen aus dem Thucydides, welch' tiefes Bewusstseyn er über den Staat und sein Volk hatte. Protagoras wurde später aus Athen verbannt. Die Ursache dieser Verbannung war eine Schrift von ihm, welche auch in Athen öffentlich verbrannt wurde. Dies ist wohl (soviel man weiss) das erste Buch, das auf Befehl eines Staates verbrannt wurde.

Georgias war aus Leontium in Sicilien und wurde während des peloponnesischen Krieges von seiner Vaterstadt nach Athen geschickt. Als er seinen Zweck erreicht, durchzog er viele griechische Städte und unterrichtete in ihnen, erreichte hohe Be- XIV, 35—
wunderung neben grossen Schätzen.*) 36.

---

*) Welch' eine Abhandlung im Vorstehenden über das Wesen der Bildung!

4. Sokrates.

So weit war das Bewusstseyn in Griechenland gekommen, als Sokrates in Athen auftrat, — die grosse Gestalt des Sokrates. Er ist nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachsen, sondern er steht in der bestimmten Continuität mit seiner Zeit. Er ist welt-historische Person, Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst. Die unendliche Subjectivität, Freiheit des Selbstbewusstseyns ist in Sokrates aufgegangen. Sein Prinzip ist, dass der Mensch, was ihm Bestimmung, was sein Zweck, der Endzweck der Welt, das Wesen ist, dass er dies aus sich zu finden habe, dass er zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Sokrates ist das Bewusstseyn aufgegangen, dass das, was ist, vermittelt ist durch das Denken; aber die zweite Bestimmung ist, dass ein Unterschied gegen das Bewusstseyn der Sophisten eintritt, dass es ein Objectives, Ewiges, Allgemeines giebt, welches erhaben ist über die Particularität der Interessen und Neigungen. Aber ich soll auch schlechthin gegenwärtig, dabei seyn in Allem, was ich denke, diese Freiheit wird in unseren Zeiten unendlich und schlechthin gefordert, und diese Freiheit
XIV, 42—43. des Selbstbewusstseyns ist in Sokrates aufgegangen. Das Substantielle ist ewig, an und für sich, aber ebenso soll es durch das Subject produzirt werden. Näher ist die Lehre des Sokrates eigentlich Moral. Das Ethische ist Sittlichkeit und Moralität, dann auch Sittlichkeit allein. Bei der Moral ist das Hauptmoment meine Einsicht, Absicht; die subjective Seite, meine Meinung von dem Guten, ist hier das Ueberwiegende. Moral heisst, dass das Subject aus sich in seiner Freiheit die Bestimmungen des Guten, Sittlichen, Rechtlichen setzt, und indem es diese Bestimmungen aus sich selbst setzt, sie nur deshalb anerkennt, weil sie ewig sind. Die Sittlichkeit, als solche, besteht mehr darin, dass das an und für sich Gute gewusst und gethan werde ohne Reflexion. Die Athener vor Sokrates waren in dem Sinne sittliche, nicht moralische Menschen; sie haben das Vernünftige ihrer Verhältnisse gethan, ohne Reflexion, ohne zu wissen, dass sie vortreffliche Menschen waren. Die Moralität verbindet damit die Reflexion, zu wissen, dass auch dieses das Gute sey, nicht das Andere. Die Sittlichkeit ist un-

befangen, die mit Reflexion verbundene Sittlichkeit ist Moralität. — Dies das Allgemeine des Prinzips des Sokrates.

Diese merkwürdige Erscheinung haben wir näher zu beleuchten, zuerst seine Lebensgeschichte; oder vielmehr verflicht sich diese selbst in das Interesse, das er in der Philosophie hat. Seine Lebensgeschichte betrifft einerseits, was ihn als besondere Person angeht; andererseits aber seine Philosophie; sein philosophisches Treiben ist eng verwebt mit seinem Leben, sein Schicksal ist in Einheit mit seinem Principe, und ist höchst tragisch. Es ist tragisch, nicht im oberflächlichen Sinn des Worts, wie man jedes Unglück — wenn Jemand stirbt — Einer hingerichtet wird — tragisch nennt: dies ist traurig, aber nicht tragisch. Besonders nennen wir das tragisch, wenn das Unglück, der Tod einem würdigen Individuum widerfährt, wenn ein unschuldiges Leiden, ein Unrecht gegen ein Individuum stattfindet; so sagt man von Sokrates, er sei unschuldig zum Tode verurtheilt, und dies sei tragisch. Solch unschuldiges Leiden ist aber kein vernünftiges Unglück. Das Unglück ist nur dann vernünftig, wenn es durch den Willen des Subjects, durch seine Freiheit hervorgebracht ist, — zugleich muss seine Handlung, sein Wille unendlich berechtigt, sittlich seyn; — und dadurch der Mensch selbst die Schuld haben an seinem Unglück; die Macht dagegen muss ebenso sittlich berechtigt seyn, nicht Naturmacht, nicht Macht eines tyrannischen Willens, — jeder Mensch stirbt, der natürliche Tod ist ein absolutes Recht, aber es ist nur das Recht, was die Natur an ihm ausübt. Im wahrhaft Tragischen müssen berechtigte, sittliche Mächte von beiden Seiten es sein, die in Collision kommen; so ist das Schicksal des Sokrates. Sein Schicksal ist nicht bloss sein persönliches, individuell romantisches Schicksal; sondern es ist die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufgeführt wird, in ihm zur Vorstellung kommt. Es sind hier zwei Mächte, die gegeneinander auftreten. Die eine Macht ist das göttliche Recht, die unbefangene Sitte, — Tugend, die Religion, welche identisch mit dem Willen sind, — in seinen Gesetzen frei, edel, sittlich zu leben; wir können es abstracter Weise die objective Freiheit nennen, Sittlichkeit, Religiosität, — das eigene Wesen des Menschen; andererseits ist es das Aufsichselbstseiende, Wahr-

halte, und der Mensch ist in dieser Einigkeit mit seinem Wesen. Das andere Prinzip ist dagegen das ebenso göttliche Recht des Bewusstseyns, das Recht des Wissens (der subjectiven Freiheit); das ist die Frucht des Baums der Erkenntniss des Guten und des Bösen, der Erkenntniss, d. i. der Vernunft, aus sich, — das allgemeine Prinzip der Philosophie für alle folgenden Zeiten. Diese zwei Prinzipien sind es, die wir im Leben und in der Philosophie des Sokrates gegeneinander in Collision treten sehen. — Zunächst haben wir den Anfang seiner Lebensgeschichte zu betrachten; sein Schicksal und seine Philosophie muss als Eins behandelt werden. — Sokrates also, dessen Geburt ins 4. Jahr der 77 Olympiade (469 v. Chr.) fällt, war der Sohn des Sophroniskus, eines Bildhauers; seine Mutter ist Phänarete, eine Hebamme. Sein Vater hielt ihn zur Skulptur an, und es wird erzählt, dass Sokrates es in dieser Kunst weit gebracht; es wurden noch spät Statuen von bekleideten Grazien, die sich in der Akropolis von Athen befanden, ihm zugeschrieben. (Nach dem Tode seines Vaters kam er in den Besitz eines kleinen Vermögens.) Seine Kunst befriedigte ihn aber nicht; es gewann ihn eine grosse Neugierde nach der Philosophie und Liebe zu wissenschaftlichen Untersuchungen. Er trieb seine Kunst nur, um Geld zum nothdürftigen Unterhalt zu gewinnen, und sich auf das Studium der Wissenschaften legen zu können; und von einem Athenienser Krito wird erzählt, dass er ihn in Ansehung der Kosten unterstützt habe, um von den Meistern aller Künste unterwiesen zu werden. Neben der Ausübung seiner Kunst, und besonders nachdem er diese völlig aufgegeben, las er von Werken älterer Philosophen, so viel er nur habhaft werden konnte; und hörte zugleich besonders den Anaxagoras und nach dessen Vertreibung aus Athen, zu welcher Zeit Sokrates 37 Jahre alt war, den Archelaus, der als Nachfolger des Anaxagoras angesehen wurde, ausserdem noch berühmte Sophisten anderer Wissenschaften, unter andern den Prodikus, einen berühmten Lehrer der Beredtsamkeit, — er erwähnt seiner mit Liebe bei Xenophon, — auch andere Lehrer in Musik, Poesie u. s. f.; und galt überhaupt für einen von allen Seiten ausgebildeten Menschen, der in Allem unterrichtet war, was damals dazu nöthig war. — Zu seinen ferneren Lebensumständen gehört, dass er die Pflicht, sein Vaterland zu vertheidigen, die er als athe-

niensischer Bürger hatte, erfüllte; er machte deshalb, als solcher, drei Feldzüge des peloponnesischen Krieges, in den sein Leben XIV, 48—52. fiel, mit. Der peloponnesische Krieg ist entscheidend für die Auflösung des griechischen Lebens; bereitete sie vor; was politisch hier war, machte sich bei Sokrates im denkenden Bewusstseyn. In diesen Feldzügen erwarb er sich nicht nur den Ruhm eines tapfern Kriegers, sondern, was für das Schönste galt, das Verdienst, anderen Bürgern ihr Leben gerettet zu haben. Im ersten wohnte er der langwierigen Belagerung von Potidäa in Thracien bei. Hier hatte sich Alcibiades bereits an ihn angeschlossen; und dieser erzählt bei Plato im Gastmahl (wo Alcibiades eine Lobrede auf Sokrates hält), dass er alle Strapazen auszustehen fähig gewesen sei, — Hunger und Durst, Hitze und Kälte mit ruhigem Gemüthe und körperlichem Wohlseyn ertragen habe. In einem Treffen dieses Feldzugs sah er den Alcibiades mitten unter den Feinden verwundet, hieb ihn heraus, machte ihm Platz durch sie hindurch, und rettete ihn und seine Waffen. Die Feldherren belohnten ihn dafür mit einem Kranze (corona civica), als dem Preise des Tapfersten; Sokrates nahm ihn nicht an, sondern erhielt, dass er dem Alcibiades gegeben wurde. In diesem Feldzug wird erzählt, dass er einmal, in tiefes Nachdenken versunken, auf einem Flecke unbeweglich den ganzen Tag und die Nacht hindurch gestanden habe, bis ihn die Morgensonne aus seiner Verzückung erweckte; — ein Zufall, Zustand, in welchem er öfters gewesen sein soll. Dies ist ein kataleptischer Zustand, der mit dem Somnambulismus, Magnetismus, Analogie, Verwandtschaft haben mag, worin er als sinnliches Bewusstseyn ganz abgestorben war, — ein physisches Losreissen der innerlichen Abstraction vom concreten leiblichen Seyn, ein Losreissen, indem sich das Individuum von seinem inneren Selbst abscheidet; und wir sehen aus dieser äusseren Erscheinung den Beweis, wie die Tiefe seines Geistes in sich gearbeitet hat. In ihm sehen wir überhaupt das Innerlichwerden des Bewusstseyns, und dies sehen wir hier auf eine anthropologische Weise existiren, es giebt sich hier in ihm, dem Ersten, eine physische Gestalt, was später Gewohnheit ist. Den anderen Feldzug machte er in Böotien mit, bei Delium, einer kleinen Befestigung, welche die Athener nicht weit vom Meere hatten, wo sie ein unglückliches, jedoch nicht wichtiges

Treffen verloren. Hier rettete Sokrates einen andern seiner Lieblinge, den Xenophon; er sah ihn nämlich auf der Flucht, da Xenophon das Pferd verloren, auf dem Boden verwundet liegen. Sokrates nahm ihn auf die Schulter, trug ihn, sich zugleich vertheidigend mit der grössten Ruhe und Besonnenheit gegen die ihn verfolgenden Feinde, davon. Endlich im dritten bei Amphipolis in Edonis am strymonischen Meerbusen machte er seinen letzten Feldzug. — Ausserdem trat er ebenso in verschiedene Verhältnisse bürgerlicher Aemter. Später wurde er — zur Zeit als die bisherige demokratische Verfassung Athens von den Lacedämoniern aufgehoben wurde, die jetzt einen aristokratischen, ja selbst tyrannischen Zustand überall einführten, wobei sie sich zum Theil an die Spitze der Regierung stellten — in den Rath gewählt, der als ein repräsentatives Corps an die Stelle des Volkes trat. Hier zeichnete er sich ebenso durch unwandelbare Festigkeit gegen den Willen der dreissig Tyrannen und den Willen des Volkes bei dem, was er für Recht hielt, aus. Er sass bei einer andern Gelegenheit mit in dem Gerichte, welches jene zehn Feldherren zum Tode verurtheilte, weil sie als Admiräle nach der Schlacht bei den Arginusen zwar gesiegt hatten, aber durch Sturm gehindert, die Todten nicht aufgefischt und nicht am Ufer begraben, und Trophäen aufzurichten versäumt hatten, — d. h. eigentlich weil sie (nicht geschlagen worden zu sein schienen) das Schlachtfeld nicht behaupteten, so den Schein annehmen wollten, als seien sie besiegt. Sokrates allein stimmte nicht in dies Urtheil ein, erklärte sich hier gegen das demokratische Volk noch nachdrücklicher, als gegen die Fürsten. Heut zu Tage kommt Einer schlecht an, der gegen das Volk etwas sagt. „Das Volk ist vortrefflich der Intelligenz nach, versteht Alles, und hat nur vortreffliche Absichten.“ Gegen Fürsten, Regierungen, Minister versteht es sich von selbst, „dass sie nichts verstehen, nur das Schlechte wollen und vollbringen.“

Neben diesen für ihn mehr zufälligen Verhältnissen zum Staate, in die er nur aus allgemeiner Bürgerpflicht trat, ohne eben selbstthätig die Angelegenheiten des Staats zu seiner eigentlichen Hauptbeschäftigung zu machen, noch sich an die Spitze der öffentlichen Angelegenheiten zu drängen, war die eigentliche Beschäftigung seines Lebens aber das ethische Philosophi-

ren mit Jedem, der ihm in den Weg kam. Seine Philosophie, als die das Wesen in das Bewusstseyn als ein Allgemeines setzte, ist zwar nicht eigentliche spekulative Philosophie, sondern ein individuelles Thun geblieben; doch hatte sie den Zweck, dasselbe als ein allgemeingültiges Thun einzurichten. Deswegen ist von seinem eigenen individuellen Sein zu sprechen, von seinem durchaus edlen Charakter, der durch eine ganze Reihe von Tugenden geschildert zu werden pflegt, die das Leben des Privatmanns zieren; und zwar sind diese Tugenden des Sokrates als eigentliche Tugenden zu nehmen, die er sich durch seinen Willen zur Gewohnheit machte. Es ist dabei zu bemerken, dass diese Eigenschaften bei den Alten überhaupt mehr den Charakter der Tugend haben, weil bei den Alten in der allgemeinen Sitte die Individualität, als die Form des Allgemeinen, sich selbst überlassen war; so dass die Tugenden mehr als ein Thun des individuellen Willens, also als Eigenthümlichkeit genommen werden: wenn sie bei uns weniger als etwas erscheinen, das dem Individuum als Verdienst angehört, oder seine eigenthümliche Hervorbringung als dieses Einzelnen ist. Wir sind gewohnt, sie vielmehr als Seyendes, als Pflicht zu betrachten, indem wir mehr das Bewusstseyn des Allgemeinen haben, und das rein Individuelle selbst, das eigene innere Bewusstseyn, als Wesen und Pflicht setzen. Bei uns sind die Tugenden daher auch wirklich mehr entweder Seiten der Anlage, des Naturells, oder haben die Form des Allgemeinen und Nothwendigen überhaupt; bei Sokrates aber haben sie die Form nicht der Sitte oder eines Naturells, oder einer Nothwendigkeit, sondern einer selbstständigen Bestimmung. Es ist bekannt, dass sein Aussehen auf ein Naturell von hässlichen und niedrigen Leidenschaften deutete, welches er aber selbst gebändigt hat, wie er dies auch selber sagt. XIV, 52—54.

Er hat unter seinen Mitbürgern gelebt und steht vor uns als eine jener grossen plastischen Naturen, durch und durch aus Einem Stück, wie wir sie in jener Zeit zu sehen gewohnt sind, — als ein vollendetes klassisches Kunstwerk, das sich selbst zu dieser Höhe gebracht hat. Solche Individuen sind nicht gemacht, sondern zu dem, was sie waren, haben sie sich selbstständig ausgebildet; sie sind das geworden, was sie haben sein wollen, und sind ihm treu gewesen. In einem eigentlichen Kunstwerke ist

diess: die ausgezeichnete Seite, dass irgend eine Idee hervorgebracht, ein Charakter dargestellt ist, so dass jeder Zug dadurch bestimmt ist, und indem dies ist, ist das Kunstwerk einerseits lebendig, andererseits schön, da die höchste Schönheit eben die vollkommenste Durchbildung aller Seiten der Individualität nach dem Einen innerlichen Principe ist. Solche Kunstwerke sind auch die grossen Männer jener Zeit. Das höchste plastische Individuum als Staatsmann ist Perikles; und um ihn, gleich Sternen, haben
XIV, 54—55. Sophokles, Thucydides, Sokrates u. s. w. ihre Individualität zu einer eigenthümlichen Existenz herausgearbeitet, die ein Charakter ist, der das Herrschende ihres Wesens und Ein durch das ganze Daseyn durchgebildetes Princip ist. Perikles hat ganz allein diesem Zwecke gelebt, ein Staatsmann zu seyn; Plutarch (in Pericle c. 5, 7.) erzählt von ihm, er habe seit der Zeit, dass er sich den Staatsgeschäften widmete, nie mehr gelacht, und sey zu keinem Gastmahl mehr gegangen. So hat auch Sokrates durch seine Kunst und die Kraft des selbstbewussten Willens sich selbst *zu* diesem bestimmten Charakter ausgebildet, und diese Geschicklichkeit zu seinem Lebensgeschäft erworben. Durch sein Princip hat er diesen langen Einfluss erreicht, der noch jetzt in Beziehung auf Religion, Wissenschaft und Recht durchgreifend *ist*, indem seit ihm der Genius der innern Ueberzeugung die Basis ist, die dem Menschen als das Erste gelten muss. Und da dies Princip aus dem Plastischen seines Charakters hervorging, so ist es sehr ungeschickt, wenn Tennemann (Bd. II, S. 26) es bedauert, „dass wir wohl wissen, was er gewesen ist, aber nicht, wie er das geworden ist."

Sokrates war ein ruhiges frommes Musterbild moralischer Tugenden: der Weisheit, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Mässigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbeugsamkeit, festen Rechtlichkeit gegen Tyrannen und Volk; er war von Habsucht und Herrschsucht gleich entfernt. Seine Gleichgültigkeit gegen das Geld ist seine eigene Entschliessung; denn nach der Sitte der
XIV, 55. Zeit konnte er durch seine Bildung der Jugend, wie die übrigen Lehrer, erwerben. Auf der andern Seite war dieser Erwerb eine freie Wahl, nicht, wie bei uns, etwas Eingeführtes: so dass derjenige, der nichts nähme, gegen eine Sitte verstösse, sich also das Ansehn gäbe, sich auszeichnen zu wollen, und daher mehr

getadelt als gerühmt würde; denn es war noch nicht Sache des Staats, und erst unter den Römischen Kaisern gab es Schulen mit Besoldung.

Seine Mässigkeit in seinem Leben ist ebenso eine Kraft des Bewusstseyns, aber nicht als ein gemachtes Princip, sondern als ein Sich-Richten nach seinen Umständen; in Gesellschaft aber wàr er ein Lebemann. Am besten hört sich, wie seine Mässigkeit in Ansehung des Weins von Plato im Gastmahl geschildert wird, in einer sehr charakteristischen Scene; woraus man sieht, was Sokrates Tugend nannte. Alcibiades tritt daselbst nicht mehr nüchtern bei einem Gelage ein, das Agathon wegen eines Sieges gab, den seine Tragödie am vorigen Tage bei den Festen davongetragen hatte. Da die Gesellschaft schon am ersten Tage des Gelages viel getrunken, so hatten die versammelten Gäste, unter denen auch Sokrates war, auf diesen Abend den Beschluss gefasst, der Sitte der Griechischen Mahle zuwider, wenig zu trinken. Alcibiades, findend, dass er unter Nüchternen eingetreten, XIV, 56.
und keine gleiche Stimmung vorhanden sei, macht sich zum Könige des Mahls, und reicht den Andern den Pokal, um sie zu seiner Höhe emporzuheben; von Sokrates aber sagt er, dass er mit diesem nichts ausrichten könne, weil dieser bleibe, wie er sey, wenn er auch noch so viel trinke. Plato lässt dann Einen, der die Reden des Gastmahls erzählt, auch dies erzählen, dass er mit den Andern endlich auf den Polstern eingeschlafen; wie er des Morgens aufgewacht, habe Sokrates mit dem Becher in der Hand sich noch mit Aristophanes nnd Agathon über die Komödie und Tragödie besprochen, ob Einer zugleich Tragödien- und Komödien-Dichter seyn könne: er sey dann zur gewöhnlichen Stunde an die öffentlichen Orte, in Gymnasien gegangen, als ob nichts vorgefallen, und habe sich, wie sonst, den ganzen Tag da herumgetrieben. Diess ist keine Mässigkeit, die in dem wenigsten Genuss besteht, keine absichtsvolle Nüchternheit und Kasteiung, sondern eine Kraft des Bewusstseyns, das sich selbst im körperlichen Uebermaasse erhält. Wir ersehen daraus, dass wir uns Sokrates durchaus nicht in der Weise der Litanei der moralischen Tugenden zu denken haben.

Sein Betragen gegen Andere war nicht nur gerecht, wahr, aufrichtig, ohne Härte, ehrlich; sondern wir sehen auch an ihm

ein Beispiel der ausgearbeitetsten attischen Urbanität, d. h. eine Bewegung in den freiesten Verhältnissen, eine offene Redseligkeit, die ihrer immer besonnen ist, und, indem sie eine innere Allgemeinheit hat, zugleich immer das richtige lebendige Verhältniss zu den Individuen, und zu der Lage trifft, worin sie sich bewegt:
XIV, 56—57. den Umgang eines höchst gebildeten Menschen, der in seine Beziehung zu Andern nie etwas Eigenes in aller Lebendigkeit legt, und alles Widrige vermeidet. So gehören Xenophon's, besonders aber Plato's Sokratische Dialoge zu den höchsten Mustern dieser feinen, geselligen Bildung.

Indem die Philosophie des Sokrates kein Zurückziehen aus dem Daseyn und der Gegenwart in die freien, reinen Regionen des Gedankens, sondern aus Einem Stücke mit seinem Leben ist, so schreitet sie nicht zu einem Systeme fort; und die Weise seines Philosophirens, die als ein Zurückziehen von den wirklichen Geschäften, wie bei Plato, erscheint, giebt sich darin dennoch in sich selber eben diesen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Leben. Sein näheres Geschäft war nämlich sein philosophisches Lehren, oder vielmehr sein philosophisches Umgangsleben (denn ein eigentliches Lehren war es nicht) mit jedermann, das äusserlich dem Leben der Athener überhaupt glich, die den grössten Theil des Tages ohne eigentliches Geschäft, im eigentlichen Müssiggange auf dem Markte waren, oder sich in den öffentlichen Gymnasien herumtrieben, und theils hier ihre körperlichen Uebungen vornahmen, theils sonst vorzüglich mit einander schwatzten. Diese Art des Umgangs war nur möglich nach der Weise des Athenischen Lebens, wo die meisten Arbeiten, die jetzt ein freier
XIV, 57—58. Bürger des Landes — selbst ein freier Republikaner und freier Reichsbürger — thut, von Sklaven verrichtet wurden, da sie für freie Männer unwürdig galten. Ein freier Bürger konnte in Athen zwar auch Handwerker seyn, hatte aber doch Sklaven, welche die Geschäfte verrichteten, wie ein Meister jetzt Gesellen. Heutiges Tages würde ein solches Herumleben gar nicht zu unsern Sitten passen. So schlenderte nun auch Sokrates herum, und lebte in einer eben solchen beständigen Unterhaltung über ethische Ansichten. Was er also that, ist das ihm Eigenthümliche, was im Allgemeinen Moralisiren genannt werden kann; es ist aber nicht eine Art und Weise von Predigen, Ermahnen, Dociren, kein dü-

sterés Moralisiren u. s. f. Denn dergleichen hatte unter Athenern und in der attischen Urbanität keinen Platz, da es kein gegenseitiges freies vernünftiges Verhältniss ist. Sondern mit allen Menschen, wie verschieden auch ihre Bestimmungen seyen, liess er sich in ein Gespräch ein, ganz mit jener attischen Urbanität, welche, ohne sich Anmassungen herauszunehmen, ohne die Anderen belehren, noch ihnen imponiren zu wollen, der Freiheit vollkommen ihr Recht erhält und sie ehrt, alles Rohe aber wegfallen lässt.

In diese Conversation fällt Sokrates' Philosophiren und die dem Namen nach bekannte Sokratische Methode überhaupt, die, ihrer Natur nach, dialektischer Art seyn musste, und von der vor dem Inhalt zu sprechen ist. Sokrates' Manier ist nichts Gemachtes; dagegen die Dialoge der Neuern, eben weil kein innerer Grund diese Form rechtfertigte, langweilig und schleppend werden mussten. Das Princip seines Philosophirens fällt vielmehr mit der Methode selbst als solcher zusammen, welche insofern auch nicht Methode genannt werden kann: sondern eine Weise ist, die mit dem eigenthümlichen Moralisiren des Sokrates ganz identisch ist. Denn der Hauptinhalt ist, das Gute als das Absolute zu erkennen, und zwar besonders in Beziehung auf Handlungen. Diese Seite stellt Sokrates so hoch, dass er die Wissenschaften, welche die Betrachtung des Allgemeinen in der Natur, dem Geiste u. s. w. enthalten, theils selbst auf die Seite setzte, theils Andere dazu aufforderte. So kann man sagen, dem Inhalte nach hatte seine Philosophie eine ganz praktische Rücksicht; und ebenso hatte die Sokratische Methode, welche die Hauptsache daran ausmacht, das Eigene, zunächst einen Jeden zum Nachdenken über seine Pflichten bei irgend einer
Veranlassung zu bringen, wie sich dieselbe durch Zufall von selbst XIV, 58—59.
ergab, oder wie Sokrates sie sich machte. Indem er zu Schneider und Schuster in die Werkstatt ging, und sich mit ihnen, wie mit Jünglingen und Alten, mit Sophisten, Staatsmännern und Bürgern aller Art, in einen Discurs einliess, nahm er auf diese Weise ihre Interessen zunächst als Zwecke auf, es seyen häusliche Interessen, Erziehung der Kinder, oder Interessen des Wissens, der Wahrheit u. s. f. gewesen. Dann führte er sie aber von dem bestimmten Falle ab auf das Denken des Allgemeinen, an

und für sich geltenden Wahren und Schönen, indem er eben in Jedem durch eigenes Denken die Ueberzeugung und das Bewusstseyn dessen hervorbrachte, was das bestimmte Rechte sey. Diese Methode hat nun vorzüglich die zwei Seiten an ihr: einerseits das Allgemeine aus dem concreten Fall zu entwickeln, und den Begriff, der an sich in jedem Bewusstseyn ist, zu Tage zu fördern; andererseits die festgewordenen, im Bewusstseyn unmittelbar aufgenommenen allgemeinen Bestimmungen der Vorstellung oder des Gedankens aufzulösen, und durch sich und das Concrete zu verwirren.

a. Gehen wir von diesen allgemeinen Bestimmungen der Methode des Sokrates an das Nähere derselben, so besteht sie erstens darin, den Menschen Misstrauen gegen ihre Voraussetzungen einzuflössen, nachdem der Gedanke schon wankend geworden, und die Menschen getrieben waren, das, was ist, in sich selber zu suchen. Sey es nun, dass er die Manier der Sophisten zu Schanden machen will, oder es sich bei Jünglingen, die er an sich zog, angelegen seyn lässt, das Bedürfniss nach Erkenntniss und selbstständigem Denken zu erwerben: so fängt er damit an, die gewöhnlichen Vorstellungen, die sie für wahr halten, auch anzunehmen. Um aber die Anderen zum Aussprechen derselben zu bringen, stellt er sich unwissend darüber; und richtet nun mit dem Scheine der Unbefangenheit Fragen an die Leute, als ob sie ihn belehren sollten, in der That aber, um sie auszuforschen. Dieses ist
XIV, 59—61. dann die berühmte Sokratische Ironie, die bei ihm eine besondere Benehmungsweise im Umgang von Person zu Person, also nur eine subjective Gestalt der Dialektik ist, während die eigentliche Dialektik es mit Gründen der Sache zu thun hat. Was er damit bewirken wollte, war, dass, indem nun die Anderen ihre Grundsätze vorbrachten, er aus jedem bestimmten Satze selbst das Gegentheil dessen, was der Satz aussprach, als Consequenz entwickelte oder von ihrem eigenen Bewusstseyn ziehen liess, ohne es direct gegen jenen Satz zu behaupten. Zuweilen entwickelt er auch das Gegentheil aus einem concreten Falle. Indem dieses Gegentheil den Menschen nun aber ebenso sehr ein fester Grundsatz war, so liess er sie dann erkennen, dass sie sich selbst widersprechen. So lehrte also So-

krates die, mit denen er umging, wissen, dass sie nichts wissen; ja was noch mehr ist, er sagte selber, er wisse Nichts, docirte mithin auch nicht. Wirklich kann man sagen, dass Sokrates nichts wusste; denn er kam eben nicht dazu, eine Philosophie systematisch auszubilden. Dessen war er sich bewusst, und es war auch gar nicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben.

Einerseits scheint diese Ironie nun etwas Unwahres zu seyn. Wenn man aber über Gegenstände verhandelt, die ein allgemeines Interesse haben, und über dieselben hin und her spricht: so ist zu jeder Zeit das Verhältniss dies, dass man nicht weiss, was der Andere sich darunter vorstellt. Denn jedes Individuum hat gewisse letzte Worte, deren gegenseitige Bekanntschaft es voraussetzt. Wenn es aber in der That zur Einsicht kommen soll, so sind es gerade diese Voraussetzungen, die untersucht werden müssen. Wodurch also allein ein Verständniss möglich ist, ist grade die Explication dessen, was als bekannt vorausgesetzt wird, ohne es zu seyn. Die Ironie des Sokrates enthält nun eben dies wahrhaft Grosse in sich, dass dadurch darauf geführt wird, die abstracten Vorstellungen concret zu machen, und ihre Entwickelung zu bewirken, denn es kommt XIV, 61—
allein darauf an, den Begriff zum Bewusstseyn zu bringen. 64.

Es ist auch in neuerer Zeit viel über die Sokratische Ironie gesprochen worden, die, wie alle Dialektik, das gelten lässt, was unmittelbar angenommen wird, aber nur um die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln zu lassen; und wir können dies die allgemeine Ironie der Welt nennen. Man hat aus dieser Ironie des Sokrates jedoch etwas ganz Anderes machen wollen, indem man sie zum allgemeinen Princip erweiterte: sie soll die höchste Weise des Verhaltens des Geistes seyn, und ist als das Göttlichste aufgestellt worden. Friedrich v. Schlegel ist es, der diese Gedanken zuerst aufgebracht hat; und Ast hat sie nachgesprochen, wenn er sagt: „die regste Liebe zu allem Schönen in der Idee, wie im Leben, beseelte Sokrates' Gespräche als inneres, unergründliches Leben.“ Dieses Leben soll nun die Ironie seyn! Diese Ironie ist aber eine aus der Fichte'schen Philosophie hervorgegangene Wendung, und ein wesentlicher Punkt in dem Verständniss der Begriffe der neuesten Zeit. Von dieser Ironie XIV, 57.

unserer Zeit ist die Ironie des Sokrates weit entfernt, die, so wie bei Plato, eine beschränkte Bedeutung hat. Sokrates' bestimmte Ironie ist mehr eine Manier der Conversation, eine gesellige Heiterkeit: und kein Hohngelächter, noch die Heuchelei, als sey es mit der Idee nur Spass. Aber seine tragische Ironie ist sein Gegensatz seines subjectiven Reflectirens gegen die bestehende Sittlichkeit: nicht ein Selbstbewusstseyn, dass er darüber steht, sondern der unbefangene Zweck, durch das Denken zum wahren Guten, zur allgemeinen Idee zu führen. Für jene Verkehrung der Wahrheit in den Schein (wie bei Friedrich Schlegel) hat die unschuldige sokratische Ironie ihren Namen müssen ver-
XVI, 488—489. kehren lassen; diese verdiente um so weniger hierher gezogen zu werden, da, wenn wir die Seite ganz weglassen, nach welcher sie nur die anmuthige Sophisterei heiterer, wohlwollender Unterredung, der attischen Urbanität war, in welcher Plato und Aristophanes diese grossen Meister sind, und sie nach dem Sinne nehmen, in welchem sie dem Sokrates in Beziehung auf seine wissenschaftliche Lehrmanier zugeschrieben wird, sie dem Sokrates unrichtiger Weise, es sey zum Lobe oder zum Tadel, zugeschrieben worden zu seyn scheinen muss. Wenn sie vornehmlich darein gesetzt wird, dass Sokrates sein Einlassen in Ueberredung mit der Versicherung, nichts zu wissen, begonnen, und die Anderen, Sophisten, Gebildete und wer es sonst war, veranlasst habe, vielmehr ihre Weisheit und Wissenschaft darzulegen, welche dann von ihm durch seine Dialectik in Verwirrung und zur Beschämung gebracht worden sey; so ist dieser Erfolg allerdings bekannt, aber zugleich gewöhnlich von der Art, dass er etwas Negatives und ohne ein wissenschaftliches Resultat bleibt; so dass die Eigenthümlichkeit und die grosse Wirkung des Sokrates in die Erregung des Nachdenkens und in die Zurückführung der Menschen auf ihr Inneres, auf ihre moralische und intellectuelle Freiheit zu setzen ist. Die Wahrheit, welche Sokrates nicht eigentlich lehrte und welche seine Schüler von ihm gewannen, dass, was dem Menschen als wahr und richtig gelten solle, er aus seinem eigenen Innern durch Nachdenken zu schöpfen sich bemühen müsse, bezieht sich ganz allein auf jenes freie Selbstbewusstseyn des Geistes im Allgemeinen. Sonach muss uns jene als unwahr angesehene Einleitung des Sokrates, dass er versicherte,

nichts zu wissen, vielmehr für ganz ernst von ihm gesagt und keineswegs für ironisch gelten.

b. Das zweite Moment ist nun das, was Sokrates bestimmter seine Hebammenkunst genannt hat, die ihm von seiner Mutter überkommen sey: den Gedanken zur Welt zu helfen, die in dem Bewusstseyn eines Jeden schon selbst enthalten sind, — eben aus dem concreten unreflectirten Bewusstseyn die Allgemeinheit des Concreten, oder aus dem allgemein Gesetzten das Gegentheil, das schon in ihm liegt, aufzuzeigen. Sokrates verhält sich dabei fragend, und diese Art von Frage und Antwort hat man deshalb die Sokratische Methode genannt; aber in dieser Methode ist mehr enthalten, als was mit Fragen und Antworten gegeben wird. Denn die Antwort scheint zufällig gegen den Zweck zu seyn, den die Frage hat, während im gedruckten Dialog die Antworten ganz in der Hand des Verfassers sind; dass man dann aber in der Wirklichkeit solche Leute findet, die so antworten, ist etwas Anderes. Bei Sokrates können die Antwortenden plastische Jünglinge genannt werden, indem sie nur bestimmt auf die Fragen antworten, welche so gestellt sind, dass sie die Antwort sehr erleichtern und alle eigene Willkür ausschliessen. Dieser plastischen Manier, die wir in den Darstellungsweisen des Sokrates bei Plato und Xenophon sehen, ist besonders entgegengesetzt, dass man nicht in der Beziehung antwortet, in welcher der Andere fragt; bei Sokrates hingegen ist die Beziehung, die der Fragende aufstellt, in der Antwort geehrt. Das Andere, dass man, um sich auch sehen zu lassen, einen anderen Gesichtspunkt herbeibringt, ist allerdings der Geist einer lebhaften Unterhaltung; aber solcher Wetteifer ist aus dieser Sokratischen Manier zu antworten ausgeschlossen, in der bei der Stange zu bleiben die Hauptsache ist. Der Geist der Rechthaberei, das Sichgeltendmachen, das Abbrechen, wenn man merkt, man komme in Verlegenheit, das Abspringen durch Scherz oder durch Verwerfen, — alle diese Manieren sind da ausgeschlossen; sie gehören nicht zur guten Sitte, aber vollends nicht zu der Darstellung der Sokratischen Unterredung. Bei diesen Dialogen darf man sich daher nicht wundern, dass die Gefragten so präcise in der Hinsicht geantwortet haben, in der gefragt wird: wogegen sich in die besten neueren Dialoge immer die Willkür der Zufälligkeit mischt.

XIV, 64—65.

Dieser Unterschied betrifft nur das Aeussere, Formelle. Die Hauptsache aber, worauf Sokrates mit seinen Fragen ging, um das Gute und Rechte in allgemeiner Form zum Bewusstseyn zu bringen, ist, dass er von dem in unserm Bewusstseyn auf unbefangene Weise Vorhandenen nicht durch Fortsetzung der damit verbundenen Begriffe in reiner Nothwendigkeit fortging, die eine Deduction, ein Beweis, oder überhaupt eine Consequenz durch den Begriff wäre. Sondern dies Concrete, wie es ohne Denken im natürlichen Bewusstseyn ist, oder die in den Stoff versenkte Allgemeinheit analysirte er, so dass er durch Absonderung des Concreten das darin enthaltene Allgemeine als Allgemeines zum Bewusstseyn brachte. Dies Verfahren sehen wir auch besonders häufig in den Dialogen des Plato, bei dem sich hierin eine besondere Geschicklichkeit zeigt. Es ist dasselbe Verfahren, wie in jedem Menschen sich sein Bewusstseyn des Allgemeinen bildet: eine Bildung zum Selbstbewusstseyn, die Entwickelung der Vernunft ist. Das Kind, das Ungebildete lebt in concreten, einzelnen Vorstellungen; aber dem Erwachsenen und sich Bildenden, indem er dabei in sich als Denkendes zurückgeht, wird die Reflexion auf das Allgemeine und ein Fixiren desselben, und eine Freiheit, wie vorher in concreten Vorstellungen sich zu bewegen, so jetzt in Abstractionen und Gedanken.
XIV, 65—67. Wir sehen solche Entwickelung des Allgemeinen aus Besonderem, wo eine Menge von Beispielen gegeben sind, mit grosser Weitschweifigkeit vornehmen. Für uns jedoch, die wir gebildet sind, Abstractes uns vorzustellen, denen von Jugend auf allgemeine Grundsätze gelehrt werden, hat deswegen die Sokratische Weise der sogenannten Herablassung, mit ihrer Redseligkeit, oft etwas Ermüdendes, Langweiliges und Tädiöses. Das Allgemeine des concreten Falls steht uns eher sogleich als Allgemeines da, weil unsere Reflexion schon an das Allgemeine gewöhnt ist, und wir bedürfen der mühsamen Absonderung nicht erst, und ebenso — wenn Sokrates die Abstraction jetzt heraus vor das Bewusstseyn gebracht hat — es nicht, dass, um sie als Allgemeines zu fixiren, uns eine solche Menge von Beispielen vorgeführt wird, so dass durch die Wiederholung die subjective Festigkeit der Abstraction entsteht.

c. Die nächste Folge dieses Verfahrens kann seyn, dass das

Bewusstseyn sich wundert, dass dies in dem Bekannten liegt, was es gar nicht darin gesucht hat. Indem nun Sokrates solch Allgemeines entwickelt hat, war dann das Resultat zum Theil das ganz Formelle, die sich mit ihm Unterredenden zu der Ueberzeugung zu bringen, dass, wenn sie gemeint hatten, mit dem Gegenstande noch so bekannt zu sein, sie nun zum Bewusstseyn kommen: „das, was wir wussten, hat sich widerlegt.“ Sokrates fragte also zugleich in diesem Sinne fort, dass der Redende dadurch zu Zugebungen veranlasst werden sollte, die den entgegengesetzten Gesichtspunkt desjenigen enthielten, von dem sie ausgegangen waren. Dass diese Widersprüche entstehen, indem sie ihre Vorstellungen zusammenbringen, ist der Inhalt des grössten Theils der Unterredungen des Sokrates; ihre Haupt-Tendenz war mithin, die Verlegenheit und Verwirrung des Bewusstseyns in sich anzurichten. Dadurch will er Beschämung und die Einsicht erwecken, dass das, was wir für wahr halten, noch nicht das Wahre ist; woraus dann das Bedürfniss zu ernstlicherer Bemühung um die Erkenntniss hervorgehen sollte. Beispiele giebt unter andern Plato in seinem Meno. Sokrates fragt hier: „Sage mir, bei den Göttern, was die Tugend ist.“ Meno geht gleich auf Unterschiede über: „des Mannes Tugend ist, zu Staatsgeschäften geschickt zu seyn, und dabei Freunden zu helfen, Feinden zu schaden, — des Weibes, ihr Hauswesen zu regieren; eine andre sey die Tugend des Knaben, des Jünglings, des Greises“ u. s. f. Sokrates lässt sich mit ihm ein: „das sey es nicht, wonach er frage, sondern die allgemeine Tugend, die alle in sich begreife.“ Meno: „Diese ist, Andern vorzustehen, zu gebieten.“ Sokrates bringt die Instanz herbei: „die Tugend des Knaben und Sklaven bestehe nicht im Gebieten.“ Meno: Er wisse nicht, was das seyn solle, das Allgemeine aller Tugenden. Sokrates: Es sey wie mit der Figur, die das Gemeinschaftliche des Runden, Viereckigen u. s. f. sey. Dann kommt eine Digression. Meno: „Die Tugend ist, sich die Güter, die man verlangt, verschaffen können.“ Sokrates wirft ein: Es sey überflüssig, „Güter“ hinzuzufügen, denn von dem XIV, 67—69.
man wisse, dass es ein Uebel sey, das verlange man nicht; dann müssen die Güter auf gerechte Weise erworben werden. Sokrates confundirt so den Meno; und es zeigt sich, dass dessen

Vorstellungen *falsch* sind. Dieser sagt darauf: „Ich habe früher, ehe ich selbst Dich kennen lernte, von Dir gehört, dass Du selbst im Zweifel seiest (ἀπορεῖς), und auch Andere darein bringest; und jetzt behexest Du auch mich, so dass ich voll von Verlegenheit bin (ἀπορίας). Du scheinst mir, wenn ich scherzen darf, jenem Meerfisch, dem Zitteraal, ganz ähnlich; denn von diesem wird gesagt, dass er den sich ihm Nahenden und Berührenden narkotisch mache (ναρκᾶν). So hast Du mir es angethan; denn ich bin narkotisch an Leib und Seele geworden, und ich weiss Dir nicht mehr zu antworten, ob ich gleich zehntausendmal so viele Unterredungen mit sehr Vielen, und, wie mir's schien, recht gute gehabt habe über die Tugend. Jetzt aber weiss ich ganz und gar nicht, was ich sagen soll. Du beräthst Dich daher gut, dass Du nicht in die Fremde reisest; sie würden Dich leicht todt schlagen, als einen Zauberer." Sokrates will wieder „*suchen*." Jetzt sagt Meno: „Wie kannst Du suchen, was Du behauptest, Du wissest es nicht? Kannst Du ein Verlangen nach etwas haben, das Du nicht kennest? Wenn Du es zufällig findest, wie wirst Du erkennen, dass es das ist, was Du gesucht, da Du gestehst, es nicht zu wissen?" In dieser Art endigen eine Menge Xenophontischer und Platonischer Dialoge, und lassen uns in Ansehung des Resultats ganz unbefriedigt: so der Lysis, wo Plato die Frage aufwirft, was Liebe und Freundschaft unter den Menschen verschaffe; so wird die Republik mit der Untersuchung eingeleitet, was das Gerechte sey. *Die Philosophie muss überhaupt damit anfangen, eine Verwirrung hervorzubringen, um zum Nachdenken zu führen: man muss an Allem zweifeln, alle Voraussetzungen aufgeben, um die Wahrheit als ein durch den Begriff Erzeugtes zu erhalten.*

— So sehen wir nun Sokrates mit dem Gefühle auftreten, dass in dieser Zeit jeder für seine Sittlichkeit *selbst* zu sorgen habe: so sorgte er für die seinige durch Bewusstseyn und Reflexion über sich, indem er den in der Realität verschwundenen allgemeinen Geist in seinem Bewusstseyn suchte; so half er Andern für ihre Sittlichkeit sorgen, indem er dies Bewusstseyn in ihnen erweckte, in ihren Gedanken das Gute und Wahre, d. h. das Ansichseyende des Handelns und des Wissens zu haben. Man

hat es nicht mehr unmittelbar, sondern muss Provision davon XIV, 73—74.
machen: wie ein Schiff Provision von Wasser machen muss, wenn es sich in Gegenden begiebt, wo keins zu finden ist. Das *Unmittelbare* gilt nicht mehr, sondern muss sich vor dem *Gedanken* rechtfertigen. So begreifen wir die Eigenthümlichkeit des Sokrates und seine Weise der Philosophie aus dem Ganzen; und wir begreifen auch sein Schicksal daraus.

Dies Zurückführen des Bewusstseyns in sich erscheint — bei Plato sehr ausführlich — in der Form, *dass der Mensch nichts lernen könne*, auch die Tugend nicht: nicht, als ob sie nicht der Wissenschaft angehörig wäre. Sondern das Gute komme nicht von Aussen, zeigt Sokrates auf; es könne nicht *gelehrt* werden, sondern sey *in der Natur des Geistes enthalten*. Ueberhaupt könne der Mensch nicht etwas, als ein von aussen Gegebenes, passiv empfangen, wie Wachs die Form aufnimmt; sondern es liegt Alles im Geiste des Menschen, und Alles *scheint* er nur zu lernen. Es *fängt* zwar Alles von *aussen an*, aber dies ist nur der *Anfang*; das Wahre ist, dass dies für die Entwickelung des Geistes nur ein Anstoss ist. Alles, was Werth für den Menschen hat, das Ewige, an und für sich Seyende ist im Menschen selbst enthalten, und aus ihm selbst zu entwickeln. Lernen heisst hier nur, Kenntniss von äusserlich Bestimmtem erhalten. Dies Aeusserliche kommt zwar durch die Erfahrung; aber das Allgemeine daran gehört dem Denken, jedoch nicht dem subjectiven schlechten, sondern dem objectiven wahrhaften an. Das Allgemeine ist, beim Gegensatz des Subjectiven und Objectiven, das, was eben so sehr subjectiv, als objectiv ist; das Subjective ist nur ein Besonderes, das Objective ist ebenso auch nur ein Besonderes gegen das Subjective, das Allgemeine aber die Einheit Beider. Nach dem Sokratischen Princip gilt dem Menschen nichts, wo nicht der Geist das Zeugniss giebt. Der Mensch ist dann frei darin, ist bei sich; und das ist die Subjectivität des Geistes. Wie es in der Bibel heisst, „Fleisch von meinem Fleisch, und Bein von meinem Bein“: so ist das, was XIV, 74—75.
mir als Wahrheit und Recht gelten soll, Geist von meinem Geiste. Was der Geist so aus sich selbst schöpft, muss aber aus ihm, als dem auf allgemeine Weise thätigen Geiste, nicht aus seinen Leidenschaften, beliebigen Interessen und willkürlichen Neigungen

kommen. Dies ist zwar auch ein Inneres, „von der Natur in uns gepflanzt", aber nur auf natürliche Weise unser Eigenes, da es dem Besondern angehört; das Höhere darüber ist das wahrhafte Denken, der Begriff, das Vernünftige. Dem zufälligen partikularen Innern hat Sokrates jenes allgemeine, wahrhafte Innere des Gedankens entgegengesetzt. Und dieses eigene Gewissen erweckte Sokrates, indem er nicht bloss aussprach: Der Mensch ist das Maass aller Dinge, sondern: Der Mensch als denkend ist das Maass aller Dinge. Bei Plato werden wir späterhin sehen, dass der Mensch sich nur dessen erinnere, was er aufzunehmen scheint.

Die Angriffe, die Sokrates erfahren, sind bekannt, und von
XIV, 101. zweierlei Art: Aristophanes in den Wolken griff ihn an; und dann wurde er vor dem Volke angeklagt.

Aristophanes hat die Sokratische Philosophie von dieser negativen Seite aufgefasst, dass durch die Bildung des reflectirenden Bewusstseyns das Gesetzliche wankend geworden ist; und wir können die Richtigkeit dieser Auffassung nicht bestreiten. Die kurze Fabel der Wolken ist aber diese: Strepsiades, ein ehrlicher Athenischer Bürger von alter Art, hat grosse Noth mit seinem neumodischen verschwenderischen Sohne, der, von Frau Mutter und Herrn Onkel verzogen, Pferde hält, und eine Lebensweise führt, die seinen Umständen unangemessen ist. Der Vater hat dadurch Noth mit den Gläubigern, geht in dieser Noth zum Sokrates, und tritt bei ihm als Schüler ein. Da lernt der Alte, dass nicht dies und nicht dies, sondern jenes gerecht ist; oder er lernt stärkere (κρείττων) und schwächere Gründe (ἥττων λόγος). Er lernt die Dialektik der Gesetze: z. B. wie man durch Gründe umstosse, seine Schulden zu bezahlen; und er nöthigt dann seinen Sohn, auch bei Sokrates in die Schule zu gehen, der dann auch seine gehörige Weisheit profitirt. Die Erfüllung aber des durch die Sokratische Dialektik leer gewordenen Allgemeinen sehen wir durch das Privat-Interesse oder den schlechten Geist des Strepsiades und seines Sohnes geschehen, der uns das negative Bewusstseyn des Inhalts der Gesetze ist. Mit dieser neuen Weisheit von Gründen und Gründeerfinden ausgerüstet, ist Strepsiades gewaffnet gegen das Haupt-Uebel, das ihn drückt, gegen
VXI, 83—89. seine mahnenden Gläubiger. Diese kommen denn nun auch bald nach einander, die Bezahlung zu holen. Strepsiades weiss sie

aber mit guten Gründen abzuspeisen und wegzuräsonniren, indem er sie durch allerlei titulos beschwichtigt, und ihnen zeigt, dass er sie zu bezahlen nicht nöthig habe; ja er verhöhnt sie selbst, und ist sehr vergnügt, dies Alles bei Sokrates gelernt zu haben. Aber bald ändert sich die Scene, und wendet sich die Sache. Der Sohn kommt herbei, beträgt sich gegen seinen Vater sehr ungezogen, und prügelt ihn sogar am Ende aus. Der Vater schreit darüber aufs Höchste, als über die letzte Unwürdigkeit; der Sohn aber erweist ihm mit ebenso guten Gründen nach der Methode, die er bei Sokrates profitirt hatte, dass er ein vollkommenes Recht habe, ihn zu schlagen. Strepsiades endigt die Komödie mit der Verwünschung der Sokratischen Dialektik, mit der Rückkehr zu seiner alten Sitte und der Abbrennung des Hauses des Sokrates. Die Uebertreibung, die man dem Aristophanes zuschieben könnte, ist, dass er diese Dialektik zur ganzen Bitterkeit der Consequenz fortgetrieben hat: es kann jedoch nicht gesagt werden, dass dem Sokrates mit dieser Darstellung Unrecht geschehen sey. Ja man muss sogar die Tiefe des Aristophanes bewundern, die Seite des Dialektischen am Sokrates als eines Negativen erkannt, und — nach seiner Weise freilich — mit so festem Pinsel dargestellt zu haben. Denn die Entscheidung wird beim Verfahren des Sokrates immer in das Subject, in das Gewissen gelegt werden, wo aber dieses schlecht ist, muss sich die Geschichte des Strepsiades wiederholen. — Die Anklage vor dem Volke bestand aus zwei Punkten, erstens, dass er neue Götter einführe und zweitens, dass er die Jugend verführe. XIV, 103.

Betrachten wir den zweiten Punkt der Anklage, dass Sokrates die Jugend verführe, so setzte er ihr zuerst dies entgegen: Das Orakel von Delphi habe erklärt, dass Keiner weder edler, noch gerechter, noch weiser sey. Und dann setzte er dieser Anklage sein ganzes Leben entgegen: Ob er durch das Beispiel, das er überhaupt gegeben, und besonders denen, mit welchen er umgegangen, wohl Einen zum Schlechten verführt habe? So musste die allgemeine Anklage näher bestimmt werden, und es traten Zeugen auf: „Melitus sagte aus, er wisse Einige, die er überredet, ihm mehr zu gehorchen, als ihren Eltern.“ Dieser Punkt der Anklage bezog sich vorzüglich auf den Anytus; und da er dies mit genügenden Zeugnissen belegte, so war allerdings

die Sache dem Gerichte erwiesen. Sokrates erklärte sich hierüber näher, als er vom Gerichte wegging. Xenophon (Apol. Socrat. §. 27, 29—31.) erzählt nämlich, dass Anytus dem Sokrates darüber feind geworden, weil Sokrates dem Anytus, der ein angesehener Mann war, gesagt habe, er solle seinen Sohn nicht zu dem Geschäfte der Gerberei erziehen, sondern auf eine eines freien Mannes würdige Weise. Anytus war selbst ein Gerber, und obgleich sein Geschäft meist von Sklaven betrieben wurde, so war dasselbe doch an sich nichts Schimpfliches; der Ausdruck des So-
XIV, 107—109. krates ist mithin schief, obgleich, wie wir sahen, ganz im Geiste der Griechischen Denkweise. Sokrates setzte hinzu, dass er mit diesem Sohne des Anytus Bekanntschaft gemacht, und keine üblen Anlagen an ihm entdeckt habe; er prophezeie aber, er werde bei dieser sklavischen Arbeit, zu der ihn der Vater anhalte, nicht bleiben. Weil er jedoch keinen vernünftigen Mann um sich habe, der sich seiner annehme: so werde er in schlechte Begierden verfallen, und es in der Liederlichkeit weit bringen. Xenophon fügt hinzu, dass Sokrates Voraussagung sich wörtlich bestätigt habe, der Jüngling sich dem Trunke ergeben und Tag und Nacht fortgesoffen habe, und ein ganz unwürdiger Mensch geworden sey. Was leicht begreiflich ist, da ein Mensch, der sich für etwas Besseres tauglich fühlt (es sey nun wahr oder unwahr), und durch diese Zwietracht im Gemüthe unzufrieden mit dem Zustande, in dem er lebte, gegen den er zugleich keinen anderen erreichen konnte, eben aus dieser Verdrossenheit zur Halbheit und dann auf den Weg der Schlechtigkeit gebracht wird, der die Menschen so oft ruinirt. Die Prophezeihung des Sokrates ist so ganz natürlich.

Auf die bestimmtere Anklage, dass er die Söhne zum Ungehorsam gegen ihre Eltern verleite, erwidert nun Sokrates durch die Frage: Ob man denn in der Wahl für öffentliche Aemter, z. B. der Feldherren, die Eltern vorziehe, und nicht vielmehr die in der Kriegskunst erfahren seyen? So werden in allen Stücken die in einer Kunst oder Wissenschaft Geschicktesten vorgezogen. Ob es denn hiernach nicht zu verwundern sey, dass er darüber vor Gericht gefordert werde, weil er von den Söhnen den Eltern vorgezogen werde in Ansehung der Erlangung dessen, was für den Menschen das höchste Gut sey, d. h. zu einem edlen

Menschen erzogen zu werden. Diese Antwort des Sokrates ist nach Einer Seite wohl richtig, wir sehen aber sogleich, dass wir auch hier dieselbe nicht erschöpfend nennen können; denn der eigentliche wesentliche Punkt der Anklage ist nicht berührt. Was wir von seinen Richtern Unrecht gefunden sehen, ist die moralische Einmischung eines Dritten in das absolute Verhältniss zwischen Eltern und Kindern. Im Allgemeinen kann hierüber nicht viel gesagt werden, denn es kommt Alles auf die Art dieses XIV, 109—
Eindringens an; und ist es auch in einzelnen Fällen nothwendig, 110.
so hat es doch im Ganzen nicht Statt zu finden: am wenigsten, wenn eine zufällige Privat-Person sich dasselbe erlaubt. Die Kinder müssen das Gefühl der Einheit mit den Eltern haben, dies ist das erste unmittelbare sittliche Verhältniss; jeder Erzieher muss es respectiren, rein erhalten, und die Empfindung dieses Zusammenhangs ausbilden. Wenn daher ein Dritter in dies Verhältniss von Eltern und Kindern berufen wird, die Einmischung aber so beschaffen ist, dass dadurch die Kinder zu ihrem Besten von dem Vertrauen gegen die Eltern abgezogen, und ihnen der Gedanke gegeben wird, dass ihre Eltern schlechte Leute sind, die sie durch ihren Umgang und ihre Erziehung verderben, so finden wir dies empörend. Es ist das Schlimmste, was den Kindern in Rücksicht auf Sitte und Gemüth geschehen kann, wenn man dies Band, was ja immer in Achtung stehen muss, auflockert oder gar zerreisst, und in Hass, Verachtung und Uebelwollen verkehrt. Wer dies thut, hat die Sittlichkeit in ihrer wesentlichsten Form verletzt. Diese Einheit, dies Vertrauen ist die Muttermilch der Sittlichkeit, an der der Mensch gross gezogen wird; frühes Verlieren der Eltern ist daher ein grosses Unglück. Der Sohn, wie die Tochter, muss sich zwar aus seiner natürlichen Einheit mit der Familie reissen und selbstständig werden; aber es muss eine ungezwungene, ungewaltsame Trennung sein, die nicht feindselig und verachtend ist. Wenn ein solcher Schmerz in das Gemüth gelegt wird, so gehört eine grosse Kraft und Anstalt dazu, um ihn zu überwinden und die Wunde zu heilen.

Wenn wir nun von jenem Beispiel des Sokrates sprechen wollen, so scheint er durch sein Eindringen es veranlasst zu haben, dass der junge Mensch mit seiner Lage unzufrieden wurde. Anytus' Sohn mochte im Ganzen wohl die Arbeit sich unange-

messen gefunden haben; ein Anderes ist es aber, wenn solches Missbehagen zum Bewusstseyn gebracht, und durch die Autorität eines Mannes, wie Sokrates, bestätigt wird. Wir können sehr wohl die Vermuthung haben, dass, wenn Sokrates sich mit ihm
XIV, 110—111. eingelassen hat, er den Keim des Gefühls der Unangemessenheit in ihm hervorgehoben, befestigt und entwickelt habe. Sokrates hat die Seite der Anlagen bemerkt, ihm gesagt, er sey zu etwas Besserem tauglich: und so die Zerrissenheit des jungen Menschen fixirt, und seine Verdrossenheit gegen seinen Vater gestärkt, die so die Wurzel seines Verderbens wurde. Man kann hiernach auch diese Anklage, das Verhältniss der Eltern und Kinder gestört zu haben, nicht für ungegründet, sondern für vollkommen begründet ansehen.

Dem Sokrates wurde es auch besonders übel genommen und zum Vorwurf gemacht, dass er solche Schüler, wie den Kritias und den Alcibiades gehabt, die Athen durch ihren Leichtsinn fast
XIV, 171. an den Rand des Verderbens brachten. Denn wenn er sich in die Erziehung einmischte, die Andere ihren Kindern gaben, so war man zur Forderung berechtigt, dass dies nicht tröge, was er zur Bildung der Jünglinge thun wollte.

Die Frage ist nun, wie kommt das Volk dazu, davon Notiz zu nehmen? Ungehorsam gegen die Eltern ist das erste unsittliche Prinzip. Gehört aber dergleichen zu behandeln vor die Gerichte? Den atheniensischen Senat und seine Sitten müssen wir
XIV, 111—113. —101. bei der Beurtheilung zu Grunde legen. Nach den atheniensischen Gesetzen war das, was Sokrates that, zerstörend für Athen. Der sittliche Zusammenhang zwischen Eltern und Kindern ist noch fester, viel mehr noch sittliche Grundlage des Lebens bei den Atheniensern, als bei uns, wo die subjective Freiheit ist. Die Pietät ist der Grundton, das Substantielle des atheniensischen Staats. Ist es zu verwundern, dass Sokrates schuldig befunden wurde?

Man muss nicht, wie Tennemann, vom Schicksal des Sokra-
XIV, 102. tes sagen, dass die Athener etwas Empörendes gethan haben, indem sie Sokrates verurtheilten.

Das Prinzip der griechischen Welt konnte noch nicht das Prinzip der subjectiven Reflexion vertragen. Das atheniensische Volk war so nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, dagegen zu reagiren. Die Heroen erscheinen als gewaltsam, die Gesetze ver-

letzend; sie finden individuell ihren Untergang; aber dies Prinzip XIV, 120.
dringt selbst, wenngleich in anderer Gestalt, durch, und untergräbt das vorhandene. Sokrates ist der Heros, dass er mit Bewusstsein das höhere Prinzip des Geistes erkannt und ausgesprochen hat. Dies sokratische Princip ist dies, was in anderer Gestalt dem griechischen Leben den Untergang brachte. Der atheniensische Staat hat noch lange bestanden, aber die Blume seiner Eigenthümlichkeit ist bald verwelkt.

Was wir sehen, ist dieses, — nicht einen Unschuldigen, dem es schlecht geht; das ist ein Trost. Es ist platte Darstellung, wenn in Tragödien Tyrannen und Unschuldige auftreten; — höchst kahl und unvernünftig, weil leere Zufälligkeit. Ein grosser XIV, 119.
Mensch will schuldig seyn, übernimmt die grosse Collision; so Christus, seine Individualität hat sich zerschlagen, Preis gegeben, — aber seine Sache ist geblieben, eben durch ihn hervorgebracht.

Die Wirkung des Sokrates war weitreichend, bildend im Reich des Gedankens (grosse Anregung, Aufregung ist Hauptverdienst, XIV, 124.
Hauptwirkungsweise eines Lehrers).*)

5. Aristippus.**)

Er war ein höchst gebildeter Mann und schätzte auch die XIV, 148.
Bildung auf's Höchste.

Ueber den Werth der Bildung, „auf die Frage, wie ein Gebildeter sich von einem Ungebildeten unterscheide, erwiderte er: so, dass ein Stein nicht auf dem anderen sitze," — der Unterschied ist so gross, wie der eines Menschen von einem Steine. Dies ist nicht ganz unrichtig; denn der Mensch ist, was er ist, wie er als Mensch seyn soll, erst durch Bildung; es ist seine zweite Geburt, er nimmt dadurch erst von dem Besitz, was er XIV, 150—151.
von Natur hat, — und so ist er erst als Geist. Wir dürfen jedoch hierbei nicht an unsere ungebildeten Menschen denken;

*) Wir müssen es den Lesern überlassen, selbst zu entscheiden, ob sie von der Bedeutung des Sokrates für die Weltgeschichte überhaupt und seinem unerschöpflichen Werth für die Frage nach Erziehung und Unterricht irgend wo anders etwas so Eingreifendes und Nachhaltiges gelesen haben, als in dem Vorstehenden von Hegel.

**) Er war der Gründer der sogenannten cyrenäischen Schule, Schüler des Sokrates.

denn bei uns haben diese durch den ganzen Zustand, durch die Sitten, die Religion Theil an einer Quelle der Bildung, die sie hoch stellt gegen die, die nicht in einem solchen Zustande leben.

Diejenigen, welche die anderen Wissenschaften betreiben, die
XIV, 151. Philosophie aber vernachlässigen, verglich Aristipp mit den Freiern der Penelope in der Odyssee, die wohl die Melantho und die anderen Mägde haben konnten, aber die Königin nicht erhielten.

Er forderte auch zuerst von allen Sokratikern Geld von denen, die er unterwies. Er selbst schickte auch dem Sokrates Geld, der es aber zurückschickte. — Als er von einem Manne,
XIV, 150. der ihm seinen Sohn übergeben wollte, funfzig Drachmen forderte, dieser aber die Summe zu hoch fand, und dafür meinte einen Sklaven kaufen zu können, antwortete Aristipp: Thue das, so wirst Du deren zwei haben.

6. Platon.

XIV, 169. Er ist der berühmteste der Freunde und Zuhörer des Sokrates.

Platon ist eins von den welthistorischen Individuen, seine Philosophie eine von den welthistorischen Existenzen, die von ihrer Entstehung an auf alle folgenden Zeiten für die Bil-
XIV, 171. dung und Entwickelung des Geistes den bedeutendsten Einfluss gehabt haben. Das Eigenthümliche der platonischen Philosophie ist die Richtung auf die intellectuelle, übersinnliche Welt, die Erhebung des Bewusstseyns in das geistige Reich.

Plato, aus dem vornehmsten Geschlecht entsprossen (die Mittel seiner Bildung fehlten nicht), erhielt durch die angesehensten Sophisten eine Erziehung, die in ihm alle Geschicklichkeiten übte, die für einen Athener gemäss geachtet wurden. Er erhielt erst später von seinem Lehrer den Namen Plato; in seiner Familie hiess er Aristokles. Einige schreiben seinen Namen der Breite seiner Stirn, Andere dem Reichthum und der Breite seiner Rede, Andere der Wohlgestalt, Breite seiner Figur zu. In seiner Jugend cultivirte er die Dichtkunst, und schrieb Tragödien — (wie auch wohl bei uns die jungen Dichter mit Tragödien anfangen), — „Dithyramben und Gesänge" (μέλη, Lieder, Elegien, Epigramme). Von den letzten sind uns in der griechischen Anthologie noch verschiedene aufbehalten, die auf seine verschie-

denen Geliebten gehen; unter anderen ein bekanntes an einen Aster (Stern), einen seiner besten Freunde, das einen artigen Einfall enthält:

„Nach den Sternen blickst Du, mein Aster, o möcht' ich der Himmel
Werden, um auf Dich mit so viel Augen zu sehn."

Ein Gedanke, der sich auch bei Shakespeare in Romeo und Julia findet. Er „dachte übrigens in seiner Jugend nicht anders, als sich den Staatsgeschäften zu widmen." Er wurde von seinem Vater bald zu Sokrates gebracht. „Es wird erzählt, dass Sokrates die Nacht vorher geträumt habe, er habe einen jungen Schwan auf seinen Knien sitzen sehen, dessen Flügel schnell gewachsen und der jetzt aufgeflogen sei" (zum Himmel) „mit den lieblichsten Gesängen." Ueberhaupt erwähnen die Alten viele solcher Züge, die die hohe Verehrung und Liebe beurkunden, die seiner stillen Grösse, seiner Erhabenheit in der höchsten Einfachheit und Lieblichkeit von seinen Zeitgenossen und den Späteren zu Theil geworden, und ihm den Namen des „Göttlichen" gegeben hat. Sokrates' Umgang und Weisheit konnte Plato nicht genügen. Er beschäftigte sich noch mit den älteren Philosophen, vornehmlich dem Heraklit. Aristoteles giebt an, dass er, schon ehe er zu Sokrates gekommen, „mit Kratylus umgegangen, und in die herakliteische Lehre eingeweiht worden sey." Er studirte auch die Eleaten und insbesondere die Pythagoräer; und hatte Umgang mit den berühmtesten Sophisten. Nachdem er sich so in die Philosophie vertieft hatte, verlor er das Interesse an Staatsangelegenheiten, entsagte denselben gänzlich, und widmete sich ganz den Wissenschaften. Seine Pflicht des Kriegsdienstes als Athenienser erfüllte er, wie Sokrates; er soll drei Feldzüge mitgemacht haben. — Nach der Hinrichtung des Sokrates „floh er, wie viele andere Philosophen, aus Athen und begab sich zu Euklid nach Megara. (8 Jahre hatte er mit Sokrates Umgang, vom 20. Jahre an.) Von Megara ging er dann bald auf Reisen, zuerst nach Cyrene in Afrika, wo er sich besonders auf Mathematik unter Anleitung des berühmten Mathematikers Theodorus legte," den er auch in mehreren seiner Dialoge als mitsprechende Person einführt. Plato selbst brachte es in der Mathematik bald zu hoher Fertigkeit. Es wird ihm die Lösung des delischen oder delphischen Problems zugeschrieben, das vom Orakel aufgegeben

wurde, und sich, ähnlich dem pythagoräischen Lehrsatze, auf den Kubus bezieht: Nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Kubus gleich sey der Summe von zwei gegebenen Kubis. Dieses erfordert Construction durch zwei Kurven. Bemerkenswerth ist, welche Art von Aufgaben die Orakel jetzt gemacht haben. Es war bei einer Seuche, wo man sich an das Orakel wandte, und da gab es diese ganz wissenschaftliche Aufgabe; — es ist eine Veränderung im Geiste der Orakel, die höchst merkwürdig ist. „Von Cyrene ging Plato nach Aegypten," vorzüglich aber bald darauf „nach Gross-Griechenland," wo er theils die Pythagoräer der damaligen Zeit — Archytas von Tarent, den berühmten Mathematiker, kennen lernte, bei dem er die pythagoräische Philosophie studirte, theils die Schriften der älteren Pythagoräer um schweres Geld einkaufte. Auf Sicilien hat er Freundschaft mit Dion geknüpft. „Nach Athen zurückgekehrt, trat er in der Academie als Lehrer auf, einem Haine oder Spaziergange, in dem sich ein Gymnasion befand, sich mit seinen Schülern unterhaltend. Die Anlage war gemacht zur Ehre des Heros Akademos:" aber Plato ist der ware Heros der Akademie geworden, der die alte Bedeutung des Namens der Akademie verdrängt und den Heros verdunkelt hat, damit dieser unter Plato's Schutz, der sich an seine Stelle setzte, auf die Nachwelt komme. — Seinen Aufenthalt und seine Geschäfte in Athen unterbrach Plato durch ein dreimaliges Reisen nach Sicilien; — zu Dionysius dem Jüngeren, dem Herrscher von Syrakus und Sicilien. Das bedeutendste oder einzige äussere Verhältniss, in welches Plato trat, war seine Verbindung mit Dionysius. Theils die Freundschaft zu Dion, theils besonders höhere Hoffnungen — durch Dionysius eine wahrhafte Staatsverfassung in die Wirklichkeit gesetzt zu sehen, — zogen ihn in dies Verhältniss, das aber nichts Dauerndes erzeugt hat. Dies sieht jetzt — oberflächlich — recht plausibel aus, und ist in hundert politischen Romanen zum Grunde gelegt: Ein junger Fürst, und hinter ihm, neben ihm steht ein weiser Mann, ein Philosoph, der ihn unterrichtet, inspirirt; — dies ist eine Vorstellung, die in sich hohl ist. Der nächste Anverwandte des Dionysius, Dion, und andere angesehene Syracusaner, Freunde des Dionysius, trugen sich mit der Hoffnung, dass Dionysius, den sein Vater sehr ungebildet hatte aufwachsen

lassen, und in den sie den Begriff und Achtung für Philosophie gelegt und ihn sehr begierig gemacht hatten, Plato kennen zu lernen, — dass Dionysius durch die Bekanntschaft mit Plato sehr viel gewinnen würde, dass seine noch ungebildete Natur, und die nicht bös schien, durch die Idee des Plato von einer wahrhaften Staatsverfassung so bestimmt werden würde, dass diese durch ihn in Sicilien zur Realisirung käme. Plato liess sich hierdurch zu dem schiefen Schritt verleiten, nach Sicilien zu reisen. Dionysius fand viel Gefallen an Plato, und fasste eine solche Achtung zu ihm, dass er wünschte, auch von ihm geachtet zu werden. Allein dies hielt nicht lange aus. Dionysius war eine von den mittelmässigen Naturen, die in ihrer Halbheit zwar nach Ruhm und Auszeichnung streben, die aber keine Tiefe und keines Ernstes fähig sind, die den Schein davon haben, die keinen festen Charakter haben; — Charakter der Halbheit, Wollen und Nichtkönnen, wie heutiges Tages Ironie auf dem Theater, Einer meint tüchtig, vortrefflich zu seyn, und doch nur ein Lump ist. Und damit kann auch nur ein solches Verhältniss vorgestellt werden. Nur die Halbheit lässt sich leiten, aber eben diese Halbheit ist es, die selbst den Plan zerstört, unmöglich macht, — die Veranlassung zu solchen Plänen giebt, und sie zugleich unausführbar macht. Es war durch Plato und Dionysius' übrige Umgebung eine Achtung für die Wissenschaft und Bildung angefacht worden. Seine Theilnahme an der Philosophie war ebenso oberflächlich, als seine vielfachen Versuche in der Dichtkunst. Er wollte Alles seyn, Dichter, Philosoph, Staatsmann; und konnte es nicht aushalten, von Anderen geleitet zu seyn. Er wurde gebildet, ins Tiefere konnte er nicht gebracht werden. Der Unwille brach äusserlich aus im Zerfallen der Persönlichkeiten gegen einander. Dionysius zerfiel in Misshelligkeiten mit seinem Verwandten Dion, XIV, 171—
und Plato wurde eben darin verwickelt, weil er die Freundschaft 179.
mit Dion nicht aufgeben wollte; und Dionysius nicht sowohl einer Freundschaft, die sich auf Achtung und einen gemeinsamen ernsten Zweck gründet, fähig war, als er theils nur persönliche Zuneigung zu Plato gefasst hatte, theils auch nur die Eitelkeit ihn an ihn fesselte. Dionysius konnte es jedoch nicht erlangen, dass er sich ihm fest verbinde; er wollte ihn allein besitzen, und dies war eine Zumuthung, die bei Plato keinen Eingang fand. Plato

reiste ab. Sie trennten sich und fühlten doch Beide das Bedürfniss, sich zu vereinigen. Dionysius rief ihn zurück, um Versöhnung herbeizuführen. Dionysius konnte es nicht ertragen, sich Plato nicht fest haben verbinden zu können; vorzüglich fand es Dionysius unerträglich, dass Plato nicht den Dion aufgeben wollte. Plato gab sowohl dem Andringen seiner Familie, des Dion, als vorzüglich des Archytas und anderer Pythagoräer aus Tarent nach, an die sich Dionysius gewendet hatte, und die sich auch für die Versöhnung des Dionysius mit Dion und Plato interessirten; ja sie verbürgten sich sogar für seine Sicherheit und Freiheit, wieder abzureisen. Dionysius konnte die Abwesenheit des Plato ebensowenig als seine Anwesenheit vertragen; er fühlte sich durch die letztere genirt. Es begründete sich kein tieferes Verhältniss, das Verhältniss war abwechselnd; sie näherten sich wieder, *und* trennten sich von Neuem. Also auch der dritte Aufenthalt *in* Sicilien endigte mit Kaltsinnigkeit; das Verhältniss stellte sich nicht her. Dieses Mal (einmal) stieg die Spannung wegen der Verhältnisse mit Dion so hoch, dass, als Plato aus Unzufriedenheit über das Verfahren des Dionysius mit Dion wieder wegreisen wollte, Dionysius ihm die Gelegenheit dazu benahm und *zuletzt* mit Gewalt abhalten wollte, Sicilien zu verlassen, — bis *endlich* die Pythagoräer von Tarent eintraten, den Plato von Dionysius zurückforderten, seine Abreise durchsetzten und ihn nach Griechenland brachten; wobei auch noch der Umstand mitwirkte, dass Dionysius die üble Nachrede scheute, mit Plato nicht auf einem guten Fusse zu stehen. — Plato's Hoffnungen scheiterten. Es war eine Verirrung Plato's, durch Dionysius die Staatsverfassungen den Forderungen seiner philosophischen Idee anpassen zu wollen. Später schlug Plato es sogar anderen Staaten, die sich ausdrücklich an ihn wandten, und ihn darum ersuchten, unter anderen den Bewohnern von Cyrene und den Arkadiern, ab, ihr Gesetzgeber zu werden. Es war eine Zeit, wo viele griechische Staaten nicht mehr zurecht zu kommen wussten mit ihren Verfassungen, ohne etwas Neues finden zu können. Jetzt, in den letzten dreissig Jahren, hat man viele Verfassungen gemacht; und jedem Menschen, der sich viel damit beschäftigt hat, wird es leicht seyn, eine solche zu machen. Aber das Theoretische reicht bei einer Verfassung nicht hin, es sind nicht Individuen, die sie machen;

es ist ein Göttliches, Geistiges, was sich durch die Geschichte macht. Es ist so stark, dass der Gedanke eines Individuums gegen diese Macht des Weltgeistes nichts bedeutet; und wenn diese Gedanken etwas bedeuten, realisirt werden können: so sind sie nichts Anderes, als das Product dieser Macht des allgemeinen Geistes. Der Einfall, dass Plato Gesetzgeber werden sollte, war dieser Zeit nicht angemessen; Solon, Lykurg waren es, aber in der Zeit Plato's war dies nicht mehr zu machen. Plato lehnte ein weiteres Einlassen in den Wunsch jener Staaten ab, weil sie nicht in die erste Bedingung einwilligten, welche er ihnen machte; und diese war die Aufhebung alles Privateigenthums. Dies Prinzip werden wir später noch betrachten bei seiner praktischen Philosophie. — So geehrt im Ganzen und besonders in Athen lebte Plato bis „in die 108. Olympiade" (348 v. Chr. Geb.); „er starb an seinem Geburtstage bei einem Hochzeitsschmause im 81. Jahre seines Alters." — Plato's Philosophie ist uns in den Schriften, die wir von ihm haben, hinterlassen. Form und Inhalt sind von gleich anziehender Wichtigkeit. Beim Studium derselben müssen wir aber wissen: α) was wir in ihnen zu suchen haben, und in ihnen von Philosophie finden können; β) und eben damit, was der platonische Standpunkt nicht leistet, seine Zeit überhaupt nicht leisten kann. So kann es seyn, dass sie uns sehr unbefriedigt lassen, — das Bedürfniss, mit dem wir zur Philosophie treten, nicht befriedigen können. Es ist besser, sie lassen uns im Ganzen unbefriedigt, als wenn wir sie als das Letzte ansehen wollen. Sein Standpunkt ist bestimmt und nothwendig, man kann aber bei ihm nicht bleiben, noch sich auf ihn zurückversetzen. — Die Vernunft macht höhere Anforderungen. Ihn zum höchsten für uns zu machen, als den Standpunkt, den wir uns nehmen müssen, — dies gehört zu den Schwächen unserer Zeit, die Grösse, das eigentlich Ungeheure der Anforderung des Menschengeistes nicht tragen zu können, sich erdrückt zu fühlen und darum schwachmüthig von ihm sich zurückzuflüchten. Wie in der Pädagogik das Bestreben ist, die Menschen zu erziehen, um sie vor der Welt zu verwahren, d. h. sie in einem Kreise — z. B. des Comptoirs, idyllisch des Bohnenpflanzens — zu erhalten, in dem sie von der Welt nichts wissen, keine Notiz von ihr nehmen: so in der Philosophie ist zurück-

gegangen worden zum religiösen Glauben, so zur platonischen Philosophie. Beides sind Momente, die ihren wesentlichen Standpunkt und Stellung haben; aber sie sind nicht Philosophie unserer Zeit. Man hätte Recht, zu ihr zurückzukehren, um die Idee, was speculative Philosophie ist, wieder zu lernen; aber es ist Leichtigkeit, so schön zu sprechen, nach Lust und Liebe, im Allgemeinen von Schönheit, Vortrefflichkeit. Man muss darüber stehen, d. h. das Bedürfniss des denkenden Geistes unserer Zeit kennen, oder vielmehr dies Bedürfniss haben.

Die platonischen Werke sind bekanntlich Dialogen. Die Schönheit ihrer Form ist vornehmlich anziehend dabei. Zur äusseren Form gehört zunächst die Scenerie und das Dramatische; das Anmuthige ist, dass Scene, individuelle Veranlassung da ist der Dialoge. Plato macht ihnen eine Umgebung von Wirklichkeit des Locals und dann der Personen, der Veranlassung, welche *sie* zusammengeführt, die für sich schon sehr lieblich, offen und heiter ist. Wir werden zu einem Orte: zum Platanenbaum im Phädrus, zum klaren Wasser des Ilyssus, durch den Sokrates und Phädrus hindurchgehen; zu den Hallen der Gymnasien; zur
XIV, 183—184. Akademie; zu einem Gastmahle geführt. Aber noch mehr ist diese Erfindung äusserlicher, specieller, zufälliger insbesondere, Veranlassungen particularisirt. Es sind lauter andere Personen, denen Plato seine Gedanken in den Mund legt; so dass er selbst nie namentlich auftritt, und damit alles Thetische, Behauptende, Dogmatisirende völlig abwälzt; und wir ebensowenig ein — ihn, als — Subject auftreten sehen als in der Geschichte des Thucydides oder im Homer. Xenophon lässt theils sich selbst auftreten, theils giebt er überall das Absichtliche vor, die Lehrweise und das Leben durch Beispiele zu rechtfertigen. Bei Plato ist Alles ganz objectiv und plastisch; es ist Kunst, es weit von sich zu entfernen, oft in die dritte, vierte Person hinauszuschieben (Phädo). Sokrates ist Hauptperson, dann andere Personen; Viele sind uns bekannte Sterne: Agathon, Zenon, Aristophanes. Was von dem in den Dialogen Dargestellten dem Sokrates oder dem Platon angehöre, bedarf keiner weiteren Untersuchung. So viel ist gewiss, dass wir aus Plato's Dialogen sein System vollkommen zu erkennen im Stande sind.

Im Ton der Darstellung des persönlichen Verhaltens der

Unterredungen herrscht die edelste (attische) Urbanität gebildeter Menschen. Feinheit des Betragens lernt man daraus. Man sieht den Weltmann, der sich zu benehmen weiss. Höflichkeit drückt nicht ganz Urbanität aus. Höflichkeit enthält etwas mehr, einen Ueberfluss, noch Bezeugungen von Achtung, von Vorzug, von Verpflichtungen, die man ausdrückt. Die Urbanität ist die wahrhafte Höflichkeit; diese liegt zu Grunde. Urbanität bleibt aber dabei stehen, dem Anderen die persönliche vollkommene Freiheit seiner Sinnesart, Meinungen zuzustehen, — das Recht, sich zu XIV, 184.
äussern, einem jeden, mit dem man spricht, einzuräumen: und in seiner Gegenäusserung, Widerspruch diesen Zug auszudrücken, — sein eigenes Sprechen für ein subjectives zu halten gegen das Aeussern des Anderen; weil es eine Unterredung ist, Personen als Personen auftreten, nicht der objective Verstand oder Vernunft sich mit sich bespricht. (Vieles ist, was wir zur blossen Ironie ziehen.) Bei aller Energie der Aeusserung ist dies immer anerkannt, dass der Andere auch verständige, denkende Person ist. Man muss nicht vom Dreifuss versichern, dem Anderen über den Mund fahren. Diese Urbanität ist nicht Schonung, es ist grösste Freimüthigkeit; sie macht die Anmuth der Dialogen Platon's.

Dieser Dialog ist nicht Conversation; in ihr hat das, was man sagt, einen zufälligen Zusammenhang, und soll ihn haben, — die Sache soll nicht erschöpft seyn. Man will sich unterhalten, darin liegt Zufälligkeit; Willkür der Einfälle ist Regel. Der Einleitung nach haben die Dialoge zuweilen auch diese Weise der Unterhaltung, die Gestalt zufälligen Fortgangs, aber später werden sie Entwickelung der Sache, das Subjective der Conversation verschwindet, — im Plato ist im Ganzen schöner consequenter dialektischer Fortgang. Sokrates redet, zieht Resultat, leitet ab, geht für sich in seinem Raisonnement fort, und giebt ihm nur die äussere Wendung, es in Gestalt der Frage vorzutragen; die meisten Fragen sind darauf eingerichtet, dass der XIV, 184—
Andere antwortet durch Ja oder Nein. Der Dialog scheint das 185.
Zweckmässigste zu seyn, ein Raisonnement darzustellen, weil es hin und her geht; dieses wird an verschiedene Personen vertheilt, damit die Sache lebendiger werde. Der Dialog hat den Nachtheil, dass der Fortgang von der Willkür herzukommen

scheint; das Gefühl am Ende des Dialogs ist, dass die Sache auch anders hätte werden können. Bei den platonischen Dialogen ist scheinbar auch diese Willkür vorhanden; dann ist sie entfernt, weil die Entwickelung nur Entwickelung der Sache ist, und dem dazwischen Redenden wenig überlassen ist. Solche Personen sind plastische Personen der Unterredung; es ist Einem nicht um seine Vorstellung, pour placer son mot, zu thun. Wie beim Abhören des Katechismus die Antworten vorgeschrieben: so im Dialog dasselbe; denn der Autor lässt den Antworter sprechen, was er (der Autor) will. Die Frage ist so auf die Spitze gestellt, dass nur ganz einfache Antwort möglich ist. Das ist das Schöne und Grosse dieser dialogischen Kunst, die zugleich unbefangen und einfach erscheint.

Die angenehmen Einleitungen versprechen, auf einem blumigen Pfade in der Philosophie — und in die höchste, die *platonische* — einzuführen. Das geht bald aus. Siehe, da kommen dann als das Höchste die Untersuchungen über das Eine und Viele, Seyn und Nichts. So war's nicht gemeint, und man geht still davon weg. Man wundert sich, dass Plato darin die Erkenntniss sucht. Es gehört zum Studium der Dialogen Platon's ein interesseloser, gleichgültiger Geist. Wenn man einen *Dialog* anfängt, so findet man eine herrliche Einleitung, schöne Scenen; man findet darin Erhebendes, für die Jugend besonders zusagend. Hat man sich von dem erst einnehmen lassen: so kommt man an das eigentlich Dialectische, an das Speculative. So geschieht es z. B. im Phädon, den Mendelssohn modernisirt und in wolfische Metaphysik verwandelt hat; Anfang und Ende ist erhebend,
XIV, 228— schön, die Mitte lässt sich mit der Dialectik ein. Hat man sich
229. durch jene schönen Scenen erheben lassen, so muss man jetzt darauf verzichten, und sich von den Dornen und Disteln der Metaphysik stechen lassen. Es werden so sehr heterogene Stimmungen erfordert, um die Dialogen Plato's durchzugehen, und eine Gleichgültigkeit gegen die verschiedenen Interessen. Liest man mit dem Interesse der Speculation, so überschlägt man das, was als das Schönste gilt; hat man das Interesse der Erhebung, Erbauung u. s. f., so übergeht man das Speculative, findet es seinem Interesse unangemessen. Es geht einem, wie dem Jünglinge in der Bibel, der dies und das gethan, und Christus fragte,

was er thun solle, ihm zu folgen. Aber als der Herr ihm gebot: Verkauf deine Sachen und gieb sie den Armen, so ging der Jüngling traurig fort: so war es nicht gemeint. So haben es Manche gut gemeint mit der Philosophie. Vom Wahren, Guten und Schönen ist ihnen die Brust voll, möchten's erkennen und schauen, und was wir thun sollen.

Die mythische Darstellung der Philosopheme wird von Plato gerühmt; dies hängt mit der Form seiner Darstellung zusammen. Er lässt den Sokrates von gegebenen Veranlassungen ausgehen, von den bestimmten Vorstellungen der Individuen, von dem Kreise ihrer Ideen: so geht die Manier der Vorstellung (der Mythus) und die ächt speculative durcheinander. Die mythische Form der platonischen Dialoge macht das Anziehende dieser Schriften aus, aber es ist eine Quelle von Missverständnissen; es ist schon eins, wenn man diese Mythen für das Vortrefflichste hält. Viele Philosopheme sind durch die mythische Darstellung näher gebracht; das ist nicht die wahrhafte Weise der Darstellung. Die Philosopheme sind Gedanken, müssen, um rein zu seyn, als solche vorgetragen werden. Der Mythos ist immer eine Darstellung, die sich sinnlicher Weise bedient, sinnliche Bilder hereinbringt, die für XIV, 188—
die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken; es ist eine 189.
Ohnmacht des Gedankens, der für sich sich noch nicht festzuhalten weiss, nicht auszukommen weiss. Die mythische Darstellung, als älter, ist Darstellung, wo der Gedanke noch nicht frei ist: sie ist Verunreinigung des Gedankens durch sinnliche Gestalt; diese kann nicht ausdrücken, was der Gedanke will. Es ist Reiz, Weise anzulocken, sich mit Inhalt zu beschäftigen. Es ist etwas Pädagogisches. Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf er desselben nicht mehr. Oft sagt Plato: „es sey schwer, sich über diesen Gegenstand auszulassen, er wolle daher Mythus aufstellen;" leichter ist dies allerdings.

Philosophie ist dem Plato das höchste Besitzthum, das Wesen für den Menschen: sie allein sey das, was der Mensch zu suchen hat. Unter einer Menge von Stellen hierüber führe ich zunächst eine aus dem Timäus an: „Die Kenntniss der vortrefflichsten Dinge fängt von den Augen an. Das Unterscheiden des sichtbaren Tags und der Nacht, der Monate und Umläufe der Pla-

XIV, 190—191. neten haben die Kenntniss der Zeit erzeugt, und die Nachforschung der Natur des Ganzen uns gegeben. Woraus wir dann die Philosophie gewonnen haben; und ein grösseres Gut, als sie, von Gott den Menschen gegeben, ist weder gekommen, noch wird je kommen."

In der Republik spricht Plato weiterhin noch, in einem Bilde von dem Unterschiede des Zustandes philosophischer Bildung, und des Mangels an Philosophie; es ist ein weitläufiges Gleichniss, das merkwürdig und glänzend ist. Die Vorstellung, die er gebraucht, ist folgende: „Man stelle sich eine unterirdische Wohnung, wie eine Höhle, vor, mit einem langen Eingang, der gegen das Licht offen ist. Ihre Bewohner sind festgeschmiedet und mit unbeweglichem Nacken, so dass sie nur den Hintergrund der Höhle zu sehen vermögen. Weit hinter ihrem Rücken brennt von Oben eine Fackel. In diesem Zwischenraume befindet sich oben der Weg und zugleich eine niedrige Mauer. Und hinter dieser Mauer (dem Lichte zu) befinden sich Menschen, die über dieselbe, wie die Puppen über ein Marionetten-Theater, allerhand Statuen von Menschen und Thieren tragen und erheben, indem sie bald
XIV, 196—197. dazu unter einander sprechen, bald schweigen. Jene Angeschmiedeten würden so die Schatten hiervon, die auf die gegenüberstehende Wand fallen, allein sehen können, und sie für die wahren Wesen nehmen; was aber jene, die sie heruntertragen, unter einander sprechen, vernehmen sie durch den Wiederhall und halten es für die Reden dieser Schatten. Wenn es nun geschähe, dass Einer losgemacht würde, und den Nacken umkehren müsste, so dass er jetzt die Dinge selbst sähe: so würde er glauben, das, was er jetzt erblicke, seyen wesenlose Träume, jene Schatten aber das Wahre. Und wenn sie gar Jemand an das Licht selbst aus ihrem Kerker heraufzöge, würden sie von dem Lichte geblendet seyn und nichts sehen, und würden den hassen, der sie an das Licht gezogen, als einen, der ihnen ihre Wahrheit genommen, und dagegen nur Schmerz und Schaden zubereitet habe."

Die Quelle, wodurch wir uns nach Plato des Göttlichen bewusst werden, ist dieselbe, die wir schon bei Sokrates bemerken: Der Geist des Menschen enthalte selbst das Wesentliche in sich, und um das Göttliche kennen zu lernen, müsse man es aus sich selbst entwickeln und zum Bewusstseyn bringen. Plato sagt

ferner, die Bildung zu diesem Erkennen sey nicht ein Lernen als solches, sondern die Grundlage sey immanent dem Geiste. Es ist dies schon bei Sokrates bemerkt. Was wir zu lernen scheinen, ist nichts Anderes, als Wiedererinnerung. Auf diesen Gegenstand kommt Plato oft zurück, vorzüglich aber behandelt er diese Frage im Meno, wo er behauptet, dass überhaupt eigentlich nichts gelernt werden könne, sondern das Lernen vielmehr nur eine Erinnerung dessen sey, was wir schon besitzen, wissen, zu welcher die Verlegenheit, in welche das Bewusstseyn gebracht werde, nur die Erregung sey. Plato giebt hiermit jener Frage sogleich eine spekulative Bedeutung, worin es um das Wesen des Erkennens, nicht um die empirische Ansicht des Erwerbens von Kenntniss zu thun ist. Lernen nämlich, nach der unmittelbaren Vorstellung von ihm, drückt die Aufnahme eines Fremden in das denkende Bewusstseyn aus: eine Weise der mechanischen Verbindung und Erfüllung eines leeren Raums mit Dingen, welche diesem Raum selbst fremd und gleichgültig sind. Ein solches äusserliches Verhältniss des Hinzukommens, wo die Seele als tabula rasa erscheint, wie man sich im Lebendigen das Wachsthum durch ein Hinzukommen von Partikeln vorstellt, ist etwas Todtes, und passt nicht für die Natur des Geistes, welcher Subjectivität, Einheit, Bei-sich-Seyn und Bleiben ist. Plato aber stellt die wahre Natur des Bewusstseyns darin vor, dass es Geist ist, in welchem, als solchem, dasjenige schon vorhanden sey, was ihm Gegenstand, oder was es für es wird. Es ist dies der Begriff des wahrhaft Allgemeinen in seiner Bewegung: der Gattung, die an ihr selbst ihr eigenes Werden ist, indem sie, was sie für sich wird, vorher schon an sich selbst ist; — eine Bewegung, worin sie nicht aus sich heraustritt. Diese absolute Gattung ist der Geist, dessen Bewegung nur die beständige Rückkehr in ihn selbst ist; so dass nichts für ihn ist, was er nicht an sich selbst ist: Lernen hiernach diese Bewegung ist, dass nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, sondern nur sein eigenes Wesen für ihn wird, oder er zum Bewusstseyn desselben kommt. Was noch nicht gelernt hat, ist die Seele, das als natürliches Seyn vorgestellte Bewusstseyn. Was den Geist zur Wissenschaft erregt, ist dieser Schein, und die durch denselben verursachte Verwirrung,

XIV, 202—204.

dass das Wesen des Geistes ihm als ein Anderes, als das N tive seiner selbst ist: eine Weise der Erscheinung, *die* sei Wesen widerspricht; denn er hat oder ist die **innere** Gewissl alle Realität zu seyn. Indem er diesen Schein *des Andersse* aufhebt, begreift er das Gegenständliche, d. h. **giebt sich** da unmittelbar das Bewusstseyn seiner selbst und **kommt** so z Wissenschaft. Vorstellungen von den einzelnen, *zeitliche* vorübergehenden Dingen kommen allerdings von ausse nicht aber die allgemeinen Gedanken, welche, als das *Wahr*haſte, im Geiste selbst ihre Wurzel haben und seiner Natur angehören; dadurch wird dann alle Autorität verworfen.

In dem einen Sinne ist „Erinnerung" freilich ein ungeschickter Ausdruck: und zwar in dem, dass man eine *Vorstellung* reproducire, die man zu einer andern Zeit schon gehabt habe. Aber Erinnerung hat auch einen anderen Sinn, *den die* Etymologie giebt, nämlich den des Sichinnerlichmachens, des Insichgehens; dies ist der tiefe Gedankensinn des Worts. In diesem Sinne kann man allerdings sagen, dass das Erkennen des Allgemeinen nichts sey, als eine Erinnerung, ein Insichgehen: dass wir das, was zunächst in äusserlicher Weise sich zeigt und als ein Mannichfaltiges bestimmt ist, zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen, dadurch, dass wir in uns selbst gehen und so unser Inneres zum Bewusstseyn bringen. Bei Plato hat jedoch, wie nicht zu läugnen ist, der Ausdruck der Erinnerung häufig den empirischen ersten Sinn. Dies kommt daher, weil Plato den wahrhaften Begriff, dass das Bewusstseyn an sich selbst der Inhalt des Wissens sey, zum Theil in der Weise der Vorstellung und mythisch verträgt. Es ist schon erwähnt, dass er das Lernen eine Erinnerung nennt. Dass es dies sey, zeigt er im Meno an einem Sklaven, der keine Unterweisung erhalten hatte. Sokrates fragt ihn, und lässt ihn nach dessen eigener Meinung antworten, ohne ihn etwas zu lehren oder etwas als Wahres zu versichern: und bringt ihn dadurch endlich zum Aussprechen eines geometrischen Satzes vom Verhältnisse des Diameters eines Quadrats zu der Seite desselben. Der Sklave ruft die Wissenschaft nur aus sich selbst hervor, so dass es scheint, er erinnere sich nur an etwas, das er schon gewusst, aber vergessen hatte. Wenn nun Plato hier dies Hervortreten der Wissenschaft

aus dem Bewusstseyn eine Erinnerung nennt, so kommt dadurch die Bestimmung hinein, dass dies Wissen schon einmal wirklich in diesem Bewusstseyn gewesen sey: d. h. dass das einzelne Bewusstseyn nicht nur an sich, seinem Wesen nach, den Inhalt des Wissens habe, sondern auch als dieses einzelne Bewusstseyn, nicht als allgemeines, ihn schon besessen habe. Aber dies Moment der Einzelnheit gehört nur der Vorstellung an, und Erinnerung ist nicht Gedanke; denn die Erinnerung bezieht sich auf den Menschen als sinnlichen Diesen, nicht als allgemeinen. Das Wesen des Hervortretens der Wissenschaft ist deswegen hier mit Einzelnem, mit der Vorstellung, vermischt; und es tritt hier das Erkennen in der Form der Seele ein, als des ansichseyenden Wesens, des Eins, da die Seele doch nur Moment des Geistes XIV, 204—206.
ist. Indem Plato hier in eine Vorstellung übergeht, deren Inhalt nicht mehr die reine Bedeutung des Allgemeinen, sondern des Einzelnen hat, bildet er dies mythisch weiter aus. Er stellt also jenes Ansichseyn des Geistes in der Form eines Vorherseyns in der Zeit vor, als ob das Wahrhafte schon zu einer andern Zeit für uns gewesen sey. Aber zugleich ist zu bemerken, dass er dies nicht als eine philosophische Lehre, sondern in Gestalt einer Sage giebt, welche er von Priestern und Priesterinnen empfangen habe, die sich auf das, was göttlich ist, verstehen. Nach diesen Sagen sey die Seele des Menschen unsterblich, und höre jetzt auf zu seyn, was man sterben nenne, und komme wieder ins Daseyn, gehe aber keineswegs unter: „Wenn nun die Seele unsterblich ist und oft wieder hervortritt“ (Seelenwanderung) „und das sowohl hier als im Hades“ (im Unbewussten) „ist, und Alles gesehen hat, so findet kein Lernen mehr Statt, und sie erinnert sich nur dessen, was sie schon ehemals angeschaut hat.“ Nach dieser Anspielung auf Aegyptisches, die doch nur eine sinnliche Bestimmtheit ist, greifen die Geschichtschreiber der Philosophie, und sagen, Plato habe statuirt, dass die Seele als solche schon früher existirt habe. Ueber so etwas hat Plato aber gar nicht statuirt; es gehört gar nicht zur Philosophie, und auch ausdrücklich nicht zu der seinigen, so wenig, als was nachher noch von Gott vorkommen wird.

In andern Dialogen ist dann dieser Mythus weiter und glänzender ausgeführt; er bringt zwar diesen gewöhnlichen Sinn der

Erinnerung herbei, dass der Geist des Menschen das in vergangener Zeit gesehen habe, was sich seinem Bewusstseyn vom
XIV, 206. Wahrhaften, Anundfürsichseyenden entwickelt. Es ist dabei aber ein Hauptbemühen des Plato, durch diese Behauptung der Wiedererinnerung zu zeigen, dass der Geist, die Seele, das Denken an und für sich frei ist; und dies hat bei den Alten, besonders aber in der platonischen Vorstellung, einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was wir die Unsterblichkeit der Seele nennen.

Je nachdem eine Seele in ihrem früheren Zustande mehr oder weniger gesehen, in einen um so höheren oder geringeren Stand kommt sie hier (auf der Erde). In diesem Zustande nun behält sie eine Erinnerung dessen, was sie gesehen; und wenn sie etwas Schönes, Gerechtes u. s. f. erblickt, so geräth sie ausser sich, in Enthusiasmus. Die Flügel gewinnen wieder Kraft; und
XIV, 211—212. die Seele, besonders des Philosophen, erinnert sich ihres ehemaligen Zustandes, in welchem sie aber nicht etwas Schönes, etwas Gerechtes u. s. f. erblickte, sondern die Schönheit und Gerechtigkeit selbst." Indem das Leben der Götter also für die Seele ist, wenn sie beim einzelnen Schönen ans Allgemeine erinnert wird: so liegt hierin dies, dass in der Seele, als in solchem Anundfürsichseyenden, die Idee des Schönen, Guten, Gerechten, als des Anundfürsichseyenden, an und für sich Allgemeinen, selber ist. Dies macht die allgemeine Grundlage der platonischen Vorstellung aus. Wenn Plato aber von der Wissenschaft als einer Erinnerung spricht, so hat er das ausdrückliche Bewusstseyn, dass dies nur in Gleichnissen und Aehnlichkeiten gesprochen sey.

Wenn in der platonischen Philosophie gesagt wird, dass wir uns der Ideen erinnern, so hat dies den Sinn, dass die Ideen an sich im Menschen sind und nicht (wie die Sophisten behaup-
XIV, 136. teten) als etwas dem Menschen Fremdes von aussen an denselben gelangen. Durch diese Auffassung des Erkennens als Erinnerung ist jedoch die Entwickelung dessen, was an sich im Menschen ist, nicht ausgeschlossen und diese Entwickelung ist nichts Anderes als Vermittelung (Denken, Unterricht).

Was nun die Erziehung und Bildung der Seele anbetrifft, so steht dies mit dem Vorhergehenden in Verbindung. Man muss sich jedoch den Idealismus des Plato nicht als subjectiven

Idealismus denken, als jenen schlechten Idealismus, wie er in neuern Zeiten wohl vorgekommen ist, als ob der Mensch überhaupt nichts lerne, nicht äusserlich bestimmt werde, sondern alle Vorstellungen aus dem Subject erzeugt werden. Es wird oft gesagt, der Idealismus sey dies, dass das Individuum alle seine Vorstellungen, auch die unmittelbarsten, aus sich setze. Dies ist jedoch eine unhistorische, ganz falsche Vorstellung; wie dies rohe Vorstellen den Idealismus definirt, so hat es in der That unter den Philosophen keine Idealisten gegeben, und ebenso ist der Platonische Idealismus von dieser Gestalt ganz entfernt. Im siebenten Buche seiner Republik spricht Plato nun, im Zusammenhang mit dem, was ich schon erwähnt habe, insbesondere davon, wie dieses Lernen, wodurch das vorher im Geiste selbst einheimische Allgemeine nur aus ihm sich entwickele, beschaffen sey: „Wir müssen von der Wissenschaft und dem Lernen (παιδείας) dies halten, dass sie nicht so beschaffen sind, wie Einige dafür ausgeben“ (er meint damit die Sophisten), „die von der Bildung sprechen, als ob das Wissen nicht in der Seele enthalten sey, sondern als ob man die Wissenschaft in die Seele so hineinlege, wie in blinde Augen das Sehen gelegt werde.“ Diese Vorstellung, dass das Wissen ganz von Aussen komme, findet sich in neuerer Zeit bei ganz abstracten, rohen Erfahrungsphilosophen, die behauptet haben, dass Alles, was der Mensch vom Göttlichen wisse, durch Erziehung und Angewöhnung in ihn komme, der Geist also nur die ganz unbestimmte Möglichkeit sey. Das Extrem hiervon ist dann die Offenbarungslehre, wo Alles von Aussen gegeben ist. In der protestantischen Religion ist diese rohe Vorstellung in ihrer Abstraction nicht vorhanden; da gehört zum Glauben wesentlich das Zeugniss des Geistes, d. h. dass der einzelne subjective Geist, an und für sich, in sich diese Bestimmung enthalte und setze, die nur in Form eines äusserlich Gegebenen an ihn kommt. Plato spricht also gegen jene Vorstellung, indem er, eben in Beziehung auf obigen blos vorstellenden Mythus, sagt: „Die Vernunft lehrt, dass in Jedem das immanente Vermögen seiner Seele und das Organ inwohne, mit dem er lernt. Nämlich wie wenn das Auge nicht anders fähig wäre, als mit dem ganzen Körper sich von der Finsterniss an das Helle zu wenden: so muss

XIV, 215—217.

man auch mit der ganzen Seele von dem ab, was geschieht" (den zufälligen Empfindungen und Vorstellungen) „herumgewendet werden zu dem Seyenden, bis sie fähig ist, dies auszuhalten, und die höchste Helligkeit des Seyenden zu schauen. Dies Seyende aber, sagen wir, ist das Gute. Dessen Kunst wäre der Unterricht, als die Kunst dieser Herumführung der Seele: und zwar auf welche Weise am Leichtesten und Wirksamsten Einer herumgekehrt würde, nicht um ihm das Sehen einzusetzen (ἐμποιῆσαι), sondern — indem er es schon hat, aber nicht gehörig in sich gewendet worden ist, und nicht die Gegenstände sieht, die er sehen soll — um dieses zu bewirken. Die anderen Tugenden der Seele stehen dem Körper näher; sie sind nicht vorher in der Seele, sondern kommen nach und nach durch Uebung und Gewohnheit hinein. Das Denken (τὸ φρονῆσαι) hingegen, als ein Göttliches, verliert seine Kraft niemals, und nur durch die Weise des Herumführens wird es gut oder böse."

Plato giebt dann zweitens die Mittel an, den Staat zu erhalten. Da nun überhaupt das ganze Gemeinwesen auf Sitte, als dem zur Natur gewordenen Geiste der Individuen, beruht, so fragt sich eben: wie bewirkt es Plato, dass Jedem das Geschäft, das seine Bestimmung ist, zum eignen Seyn werde, und als sittliches Thun und Wollen des Individui vorhanden sey, — dass Jeder, nach der Mässigung, sich dieser seiner Stelle unterwerfe. Die Hauptsache ist, die Individuen dazu zu erziehen. Plato will diese Sitte direct bei den Individuen hervorbringen, zuerst und vornehmlich in den Wächtern, deren Bildung also zum wichtigsten Theil des Ganzen gehört, und die Grundlage ausmacht. Denn da den Wächtern gerade die Sorge überlassen ist, diese Sitte durch Erhaltung der Gesetze hervorzubringen, so muss in den Gesetzen auch auf ihre Erziehung besonders geachtet werden; hernach auch auf die der Krieger. Wie es im Stande der Gewerbe sey, macht dem Staat wenig Sorge; „denn ob die Schuhflicker schlecht und verdorben werden, und das nur zu seyn scheinen, was sie seyn sollen, das ist dem Staat kein Unglück."
XIV, 286—287. Die Bildung der Vorsteher soll aber vorzüglich durch die Wissenschaft der Philosophie, welche die Kunde von dem Allgemeinen, Anundfürsichseyenden ist, geschehen. Plato geht dabei die

einzelnen Bildungsmittel durch: Religion, Kunst, Wissenschaft. Ausführlicher redet er auch ferner darüber, wie weit Musik und Gymnastik als Mittel zuzulassen seyen. Die Dichter aber, Homer und Hesiodus, verbannt er aus seinem Staate, weil er ihre Vorstellungen von Gott unwürdig findet. Denn es fing damals an, mit der Betrachtung des Glaubens an Jupiter und die Homer'schen Geschichten Ernst zu werden, indem solche einzelne Darstellungen als allgemeine Maximen und göttliche Gesetze genommen wurden. Auf einer Stufe der Bildung sind Kindermährchen unschuldig; wenn sie aber zum Grunde der Wahrheit des Sittlichen gelegt werden sollen, als gegenwärtiges Gesetz — so in den Schriften der Israeliten, dem alten Testament, das Ausrotten der Völker als Maassstab im Völkerrecht; die unzähligen Schändlichkeiten, die David, der Mann Gottes, begangen, die Gräulichkeiten, welche die Priesterschaft durch Samuel gegen Saul verübt und geltend gemacht hat —: dann ist es Zeit, sie zu einem Vergangenen, zu etwas bloss Historischem herabzusetzen. Ferner will Plato Einleitungen in die Gesetze, worin die Bürger zu ihren Pflichten ermahnt, davon überzeugt werden u. s. f.: Wahl der Vortrefflichkeit, kurz Sittlichkeit.

Ein Hauptzug in Platons Lehre vom Staat ist die Ausschliessung der subjectiven Freiheit. Dieser Bestimmung, das Princip der Subjectivität auszuschliessen, ist es nun insbesondere gemäss, dass Plato es den Individuen nicht gestattet, sich einen **Stand zu wählen**; was wir für die Freiheit als nothwendig fordern. Es ist aber nicht die **Geburt**, welche die Stände trennt und die Individuen für dieselben bestimmt; sondern Jeder wird von den Regenten des Staats, als den Aeltesten des Ersten Standes, welche die Individuen erziehen lassen, geprüft, und je nachdem Einer natürliches **Geschick** und **Anlagen** hat, wird von jenen die XIV, 289. Auswahl und die Abscheidung gemacht, und Jeder einem bestimmten Geschäfte zugetheilt. Dies erscheint unserem Princip durchaus widersprechend; denn obwohl man es billig findet, dass zu einem gewissen Stande eine besondere Fähigkeit und Geschicklichkeit gehöre, so bleibt es doch immer eine Neigung, welchem Stande man angehört: und mit dieser Neigung, als einer frei scheinenden Wahl, macht der Stand sich für sich selber. Aber von einem andern Individuum lässt man sich das nicht vorschrei-

ben, noch z. B. sagen: „Weil Du zu nichts Besserem zu brauchen bist, sollst Du ein Handwerker werden.“ Jeder kann es selbst versuchen, man muss ihn über sich als Subject auch auf subjective Weise durch eigene Willkür, ohnehin nach äussern Umständen, entscheiden lassen, es ihm also nicht wehren, wenn er z. B. sagt: „Ich will auf das Studiren mich legen.“

Aus demselben Grunde hebt Plato endlich auch die Ehe auf, weil sie eine Verbindung ist, worin eine Person von Einem Geschlechte einer Person vom andern, als diese, gegenseitig bleibend angehört, auch ausser der bloss natürlichen Beziehung. Plato lässt das Familienleben in seinem Staate nicht aufkommen — diese Eigenthümlichkeit, wonach eine Familie ein Ganzes für sich
XIV, 291—292. ausmacht —, weil die Familie nur die erweiterte Persönlichkeit ist: ein innerhalb der natürlichen Sittlichkeit ausschliessendes Verhältniss gegen Anderes, das zwar Sittlichkeit, aber eine solche ist, die dem Individuum als Einzelnheit zugehört. Nach dem Begriff der subjectiven Freiheit ist die Familie aber dem Individuum ebenso nothwendig, ja heilig, als das Eigenthum. Plato dagegen lässt den Müttern die Kinder gleich nach der Geburt wegnehmen, in einer eigenen Anstalt zusammenbringen, durch Säugammen aus der Zahl der Mütter, die entbunden worden, nähren und gemeinsam erziehen: und zwar so, dass keine Mutter mehr ihr Kind soll erkennen können. —

Wenige Stände machen in der platonischen Republik die
XI, 249. Grundlage aus, das Ganze beruht auf der Erziehung, auf der Bildung, welche zur Wissenschaft und Philosophie fortgehen soll.

7. Aristoteles.

XIV, 298. Plato und Aristoteles sind, wenn irgend eine, Lehrer des Menschengeschlechts zu nennen.

Aristoteles, Schüler des Plato, ist eins der reichsten und um-
XIV, 298. fassendsten (tiefsten) wissenschaftlichen Genies gewesen, die je erschienen sind, — ein Mann, dem keine Zeit ein gleiches an die Seite zu stellen hat.

Aristoteles ist in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums eingedrungen, und hat ihren Reichthum und Zer-
XIV, 298. streuung dem Begriffe unterjocht; und die meisten philosophi-

schen Wissenschaften haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken.

Aristoteles ist aus Stagira gebürtig, einer thracischen Stadt am strymonischen Meerbusen, einer griechischen Colonie; — ob also schon in Thracien, ein geborner Grieche. Diese griechische Colonie fiel inzwischen unter die Herrschaft Philipps von Macedonien, wie das übrige Land. Sein Vater Nikomachus, ein Arzt, war Leibarzt bei dem macedonischen Könige Amyntas, dem Vater des Philippus. Nach dem Tode seiner Eltern, die er früh verlor, wurde er von Proxenus (seinem Verwandten) erzogen, dem er beständige Dankbarkeit widmete, dessen Andenken er sein ganzes Leben hindurch werth hielt und es durch Statuen ehrte, auch ihm seine Erziehung dadurch vergalt, dass er späterhin seinen Sohn Nikanor erzog und an Kindes Statt annahm und zu seinem Erben einsetzte. Im 17. Jahre seines Alters kam Aristoteles nach Athen, und verweilte daselbst 20 Jahre im Umgange mit Plato. Nach Plato's Tode 348 v. Chr. verliess er Athen und lebte einige Jahre bei Hermias, dem Dynasten von Atarnea in Mysien. Dieser war nämlich Aristoteles' Mitschüler bei Plato gewesen, und hatte damals mit Aristoteles eine enge Freundschaft gestiftet. Drei Jahre verlebte Aristoteles bei ihm. Hermias, ein unabhängiger Fürst, wurde von einem persischen Satrapen unterjocht, nach Persien zu Artaxerxes gefangen geschickt, der ihn ohne Weiteres kreuzigen liess. Um einem ähnlichen Schicksale zu entgehen, entfloh Aristoteles mit der Tochter des Hermias, Pythias, seiner Gemahlin, nach Mitylene, lebte dort.

Von Mitylene wurde er (343 v. Chr.) durch Philipp von Macedonien berufen, um die Erziehung des Alexander zu übernehmen, der damals 15 Jahre alt war. Philipp hatte ihn dazu schon in dem bekannten Briefe eingeladen, den er ihm gleich nach der Geburt des Alexander schrieb: „Wisse, dass mir ein Sohn geboren ist; aber ich danke den Göttern weniger, dass sie mir ihn gaben, als dass sie ihn zu Deiner Zeit geboren werden liessen. Denn ich hoffe, dass Deine Sorgfalt und Deine Einsichten ihn meiner und seines künftigen Reiches würdig machen werden." Es erscheint allerdings in der Geschichte als ein glänzendes Schicksal, der Erzieher eines Alexander gewesen zu seyn; auch genoss Aristoteles an diesem Hofe die Gunst und Achtung des Philipp XIV, 301 303.

und der Olympias im höchsten Grade. Was aus Aristoteles' Zögling geworden ist, ist bekannt: und die Grösse von Alexanders Geist und Thaten, sowie dessen fortdauernde Freundschaft, sind das höchste Zeugniss für den Erfolg und den Geist dieser Erziehung, wenn Aristoteles eines solchen Zeugnisses bedürfte. Aristoteles hatte auch an Alexander einen andern, würdigerern Zögling, als Plato in dem Dionysius gefunden hatte. Plato war es um seine Republik, um das Ideal eines Staats zu thun: er lässt sich mit einem solchen Subjecte ein, durch das es ausgeführt werden
XIV, 268. sollte; das Individuum war ihm also nur Mittel, und ist insofern gleichgültig. Bei Aristoteles dagegen fiel diese Absicht weg, er hatte rein nur das Individuum vor sich, die Individualität als solche grosszuziehen und auszubilden. Aristoteles ist als ein tiefer, gründlicher, abstracter Metaphysiker bekannt; und dass er es ernstlich mit Alexander gemeint habe, zeigt sich. Die Bildung Alexanders schlägt das Geschwätz von der praktischen Unbrauchbarkeit der speculativen Philosophie nieder. Dass Aristoteles mit Alexander nicht nach der modernen Manier der gewöhnlichen Prinzenerziehung verfuhr, ist theils schon von dem Ernste des Aristoteles, der wohl wusste, was das Wahre und das Wahre in der Bildung ist, an und für sich zu erwarten, theils erhellt es aus dem äussern Umstande, dass Alexander, als er mitten unter seinen Eroberungen tief in Asien hörte, Aristoteles habe von dem Akroamatischen seiner Philosophie in speculativen (metaphysischen) Schriften bekannt gemacht, ihm einen verweisenden Brief schrieb, worin er sagte: Dass er das, was sie Beide zusammen getrieben, nicht dem gemeinen Volke hätte bekannt machen sollen; worauf Aristoteles antwortete, dass es eben sowohl bekannt gemacht, als nach wie vor nicht bekannt gemacht sey.

Es ist hier nicht der Ort, Alexander als historische Person zu würdigen. Was in der Bildung Alexanders Aristoteles' philosophischem Unterricht zugeschrieben werden kann, ist, dass das Naturell, die eigenthümliche Grösse der Anlagen seines Geistes auch innerlich befreit, zur vollkommenen, selbstbewussten Selbstständigkeit erhoben worden, die wir in seinen Zwecken und Thaten sehen. Er erlangte diese vollkommene Gewissheit seiner selbst, die nur die unendliche Kühnheit des Gedankens giebt, und die Unabhängigkeit von besonderen,

beschränkten Planen und ihre Erhebung zu einem ganz allgemeinen Zweck, die Welt einzurichten zu einem gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Leben, Verkehr, Stiftung von Staaten, der zufälligen Individualität entnommen. Alexander führte den Plan aus, den sein Vater schon gefasst hatte, an der Spitze der Griechen Europa an Asien zu rächen und Asien Griechenland zu unterwerfen, wie zum trojanischen Krieg allein vereinigt — am Anfang und Beschluss der eigenthümlichen griechischen Welt. Er rächte so zugleich die Treulosigkeit und Grausamkeit, die die Perser an Aristoteles' Freunde Hermias begangen hatten. Alexander breitete die griechische Kultur über Asien aus, um dies wilde, nur zerstörende, in sich zerfallende Gemenge von höchster Rohheit, und in gänzliche Schlaffheit, Negation, Verkommenheit des Geistes versunkene Asien zu einer griechischen Weltbildung zu erheben. Und wenn gesagt wird, dass er nur Eroberer gewesen sey, der aber kein Reich von Bestand zu stiften verstanden habe, indem sein Reich nach seinem Tode sogleich wieder zerfallen sey: so ist dies richtig, wenn die Sache oberflächlicher Weise betrachtet wird; nämlich dass seine Familie nicht diese Herrschaft behalten hat, — aber die griechische Herrschaft ist geblieben. Alexander hat nicht ein Reich für seine Familie, sondern ein weites Reich des griechischen Volkes über Asien gegründet; griechische Bildung, griechische Wissenschaft wurden dort einheimisch. Die griechischen Reiche von Kleinasien, besonders von Aegypten, sind Jahrhunderte lang Sitze der Wissenschaft geworden; die Wirkungen davon mögen sich bis Indien und China erstreckt haben. Wir wissen nicht, ob nicht die Indier das Beste von ihren Wissenschaften auf diesem Wege bekommen haben; es ist wahrscheinlich, dass die bestimmtere Astronomie der Indier wohl von den Griechen zu ihnen gekommen ist. Und das syrische Reich, das sich tief in Asien hinein erstreckte, nach Baktrien (das griechisch-baktrische Reich), ist es, von wo aus ohne Zweifel durch die griechischen Colonien, die dort angesiedelt worden sind, bis ins feste Asien, bis China die wenigen wissenschaftlichen Kenntnisse gebracht worden sind, die sich wie eine Tradition dort erhalten haben, die aber nicht in China wucherten. XIV, 303—304.

Von dem tiefsten und auch umfangreichsten Denker des Alterthums, von Aristoteles, war Alexander erzogen worden und die

Erziehung war des Mannes würdig, der sie übernommen hatte. Alexander wurde in die tiefste Metaphysik eingeweiht: dadurch wurde sein Naturell vollkommen gereinigt und von den sonstigen
IX, 331—332. Banden der Meinung, der Rohheit, des leeren Vorstellens befreit. Aristoteles hat die grosse Natur so unbefangen gelassen, als sie war, ihr aber das tiefe Bewusstseyn von dem, was das Wichtigste ist, eingeprägt, und den genievollen Geist, der er war, zu einem plastischen, gleichwie eine frei in ihrem Aether schwebende Kugel gebildet.*)

Während Alexander dieses grosse Werk vollbrachte, an der Spitze Griechenlands das grösste Individuum, so dachte er immer an Kunst und Wissenschaft. Wie wir in neueren Zeiten wieder gesehen, dass Krieger auch an Wissenschaft und Kunst in ihren Feldzügen dachten: so liess Alexander die Veranstaltung treffen, dass dem Aristoteles, was von neuen Thieren und Gewächsen in Asien gefunden wurde, entweder in Natur oder Zeichnungen und Beschreibungen davon, zugeschickt wurde. Diese Achtung des
XIV, 206. Alexander verschaffte dem Aristoteles die schönste Gelegenheit, zu seiner Erkenntniss der Natur Schätze sich zu sammeln. Plinius erzählt, „dass Alexander etliche tausend Menschen, welche von der Jagd, Fisch- und Vogelfang lebten, die Aufseher der Thiergärten, Vogelhäuser, Teiche des persischen Reichs, an Aristoteles gewiesen, ihm von allen Orten Alles zu liefern, was merkwürdig war." Solcher Gestalt haben Alexanders Feldzüge in Asien die nähere Wirkung für Aristoteles gehabt, dass er in Stand gesetzt wurde, der Vater der Naturgeschichte zu werden, und in 50 Theilen, nach Plinius, eine Naturgeschichte zu verfassen.**)

Nachdem Alexander seinen Zug nach Asien angetreten, kehrte Aristoteles nach Athen zurück als öffentlicher Lehrer, und lehrte

---

*) Dies ist ein für alle Mal das absolute Vorbild für alle Lehrer, was die Form betrifft. In allem Unterricht sind zwei Factoren, der Lehrer und der Zögling; jeder Zögling hat seine bestimmten von Gott ihm verliehenen Anlagen, die aber als Anlagen nur noch an sich sind. Der Lehrer hat diese Anlagen zum vollen Fürsichseyn zu bringen. Weiter ist kein Lehrer etwas, er kann aus keinem, oder wenigstens er darf aus keinem Zögling etwas Beliebiges machen; er soll das aus ihm machen, was des Zöglings Bestimmung ist: a) allgemeine, b) specifisch individuelle. Dadurch wird jeder Lehrer zu einem Mittel höherer Hand herabgesetzt und die Anerkennung einer Geisterwelt gegeben.

**) Dies ist das Vorbild, dass Schüler ihre Lehrer nie hoch genug ehren können, da sie ohne ihre Lehrer gar nicht wären.

dort auf einem öffentlichen Platze, Lyceum, einer Anlage, die Perikles zum Exerciren der Rekruten hatte machen lassen. Er lebte so lehrend 13 Jahre in Athen.

Aristoteles ist, wenn Einer, für einen der Lehrer des Menschengeschlechts anzusehen, sein Begriff ist in alle Sphären des Bewusstseyns eingedrungen, enthält in jeder Sphäre die tiefsten, XIV, 416. richtigsten Gedanken. Aristoteles ist daher viele Jahrhunderte lang ununterbrochen der Träger der Bildung des Denkens gewesen.*)

*) Aristoteles hat wie Platon eine vollständige Erziehungslehre geschrieben, und die Erziehungslehre des Plato und Aristoteles werden für alle Zeiten die reichsten Quellen ächten pädagogischen Studiums seyn. Durch die Bearbeitung von Alexander Kapp sind die Platonischen und Aristotelischen Erziehungslehren jedem Gebildeten nunmehr zum Genusse gegeben.

Vierter Abschnitt.

Untergang der griechischen Welt.

Wir haben nun das Verderben der griechischen Welt in seiner tieferen Bedeutung aufzufassen und das Prinzip derselben auszusprechen als die für sich frei werdende Innerlichkeit.*) Die Innerlichkeit sehen wir auf mehrfache Weise entstehen; der griechischen schönen Religion droht der Gedanke, das innerlich Allgemeine; den Staatsverfassungen und Gesetzen drohen die Leidenschaften der Individuen und die Willkür, und dem ganzen unmittelbaren Bestehen die in Allem sich erfas-
IX, 326. sende und sich zeigende Subjectivität. Das Denken erscheint also hier als das Prinzip des Verderbens, und zwar des Verderbens der substantiellen Sittlichkeit; denn es stellt einen Gegensatz auf und macht wesentlich Vernunftprinzipe geltend. In den orientalischen Staaten, in welchen die Gegensatzlosigkeit vorhanden ist, kann es nicht zu einer moralischen Freiheit kommen.

In dem Princip der griechischen Freiheit, weil sie Freiheit ist, liegt es, dass der Gedanke (das Denken) für sich frei werden muss. Aufgehn sahen wir ihn zuerst im Kreise der sieben Weisen, deren wir schon Erwähnung thaten. Zur Zeit des peloponnesischen Krieges war die Wissenschaft schon ausgebildet. Mit den Sophisten hat das Reflectiren über das Vorhandene und das Räsonniren seinen Anfang genommen. Die gebildeten Sophisten, nicht gelehrte oder wissenschaftliche Männer, sondern Meister der Gedankenwendung, setzten die Griechen in Erstaunen.

---

*) Dies wird nun durch den vorstehenden Abschnitt ganz klar geworden seyn.

Ein Hauptprinzip der Sophisten hiess „der Mensch ist das Maass IX, 326—
aller Dinge;“ hierin, wie in allen Aussprüchen derselben, liegt 327.
aber die Zweideutigkeit, dass der Mensch der Geist in seiner Tiefe und Wahrhaftigkeit, oder auch in seinem Belieben und besonderen Interesse seyn kann. Die Sophisten meinten bloss den subjectiven Menschen, und erklärten hiermit das Belieben für das Prinzip dessen, was recht ist, und das dem Subject Nützliche für den letzten Bestimmungsgrund.

In Sokrates ist es denn, dass zu Anfang des peloponnesischen Krieges das Prinzip der Innerlichkeit, der absoluten Unabhängigkeit des Gedankens in sich, zum freien Aussprechen gelangt ist. Er lehrte, dass der Mensch in sich zu finden und zu erkennen habe, was das Rechte und Gute ist, und dass dies Rechte und Gute seiner Natur nach allgemein sey. Sokrates ist als moralischer Lehrer berühmt; vielmehr aber ist er der Erfinder der Moral. Sittlichkeit haben die Griechen gehabt, aber welche moralische Tugenden, Pflichten u. s. w., das wollte sie Sokrates leh- IX, 328—
ren. Der moralische Mensch ist nicht der, welcher bloss das 329.
Rechte will und thut, nicht der unschuldige Mensch, sondern der, welcher das Bewusstseyn seines Thuns hat. Sokrates, indem er es der Einsicht, der Ueberzeugung anheimgestellt hat, den Menschen zum Handeln zu bestimmen, hat das Subject als entscheidend gegen Vaterland und Sitte gesetzt und sich somit zum Orakel im griechischen Sinne gemacht. Nun wurde die Frage aufgeworfen, ob Götter sind und was sie sind: der Schüler des Sokrates, Plato, verbannte aus seinem Staate den Homer und Hesiod, die Urheber der religiösen Vorstellungsart der Griechen, denn er verlangte eine höhere, dem Gedanken zusagende Vorstellung von dem, was als Gott verehrt werden soll.

Es zeigte sich das Verderben in Athen und Sparta in einer verschiedenen Gestalt; in Athen als offener Leichtsinn, in Sparta als Privatverderben. Die Athener erweisen sich bei ihrem Unter-
gange nicht nur liebenswürdig, sondern gross, edel auf eine Weise, IX, 329.
dass wir denselben bedauern müssen, wogegen bei den Sparta- IX, 330.
nern das Prinzip der Subjectivität zu einer gemeinen Habsucht und zu einem gemeinen Verderben fortgeht.

Das Prinzip des Verderbens offenbarte sich zunächst in der äusseren politischen Entwicklung, sowohl in dem Kriege der grie-

IX, 323. chischen Staaten gegeneinander, als im Kampfe der Factionen innerhalb der Städte. Der allgemeine Ausbruch der Feindseligkeiten erfolgte endlich im peloponnesischen Kriege.

Thucydides hat uns die Geschichte des grössten Theils des-
IX, 324. selben hinterlassen, und dieses unsterbliche Werk ist der absolute Gewinn, welchen die Menschheit von jenem Kampfe hat.

Athen liess sich zu den schwindelhaften Unternehmungen des Alkibiades hinreissen, und dadurch schon sehr geschwächt unterlag es den Spartanern, die die Verrätherei begingen, sich an Persien zu wenden, und von dem Könige Geld und eine Seemacht erlangten. Im antalcidischen Frieden beging endlich Sparta den Hauptverrath, dass es die griechischen Städte in Kleinasien der persischen Herrschaft überliess.

Aber die griechischen Staaten waren weit empörter über die spartanische Unterdrückung, als sie es vorher über die athenische Herrschaft gewesen waren; sie warfen das Joch ab, *Theben*
IX, 324. stand an ihrer Spitze und wurde auf einen Moment das ausgezeichnetste Volk in Griechenland. Nach dem Tode des Epaminondas fiel Theben in seine alte Stellung zurück.

Das geschwächte und zerrüttete Griechenland konnte nun keine Rettung mehr in sich selbst finden, und bedurfte einer
IX, 325. Autorität. Ein ruhiges Bestehen der Staaten neben einander war nicht mehr möglich, sie bereiteten sich sowohl gegenseitig als in sich selbst den Untergang vor.

Theben konnte die Rolle, Sparta zu demüthigen, nicht lange behaupten, und erschöpfte sich am Ende in dem Kriege mit den Phocensern. Die Spartaner und Phocenser waren nemlich, jene
IX, 330—331. weil sie die Burg von Theben überfallen, diese weil sie ein dem delphischen Apoll gehöriges Landstück beackert hatten, zu namhaften Geldstrafen verurtheilt worden. Beide Staaten verweigerten aber die Bezahlung. Die Phocenser sollten nun von den Thebanern bestraft werden, jene gelangten aber durch eigenthümliche Gewaltthat, nemlich durch Entweihung und Plünderung des Tempels zu Delphi, zu einer augenblicklichen Macht. *Diese That vollendete den Untergang Griechenlands, das Heiligthum war entweiht, der Gott, so zu sagen, getödtet.*

Der weitere Fortgang ist nun der ganz naive, dass nemlich an die Stelle des herabgesetzten Orakels ein anderer entscheiden-

der Wille, ein *wirkliches* gewalthabendes *Königthum* auftritt. Der fremde macedonische König Philipp übernahm es, die
Verletzung des Orakels zu rächen, und trat nun an die Stelle IX, 331.
desselben, indem er sich zum Herrn von Griechenland machte. Philipp unterwarf sich die hellenischen Staaten, und brachte sie zu dem Bewusstseyn, dass es mit ihrer Unabhängigkeit aus sey, und dass sie sich nicht mehr selbstständig erhalten konnten.

Von Philipp und Alexander zum Bewusstseyn ihrer Schwäche
gebracht, fristeten die griechischen Staaten noch ein scheinbares IX, 335.
Leben und brüsteten sich mit einer unwahren Selbstständigkeit.

Was wir darauf im Ganzen sehen, ist ein *diplomatischer*
Zustand, eine unendliche Verwicklung mit den mannigfaltigsten IX, 336—
auswärtigen Interesen, ein künstliches Gewebe und Spiel, dessen 337.
Fäden immer neu combinirt werden.

Nachdem Perseus, der letzte macedonische König im Jahre 168 vor Chr. Geb. von den Römern besiegt und im Triumph in Rom eingebracht worden war, wurde der achäische Bund angegriffen und vernichtet, und endlich Korinth im Jahre 146 vor
Chr. Geb. zerstört. Wenn man Griechenland, wie Polybius es IX, 337—
schildert, vor Augen hat, sieht man, wie eine edle Individualität 338.
über diesen Zustand nur verzweifeln und in die Philosophie sich zurückziehen oder dafür handelnd nur sterben kann. Dieser Particularität der Leidenschaft, dieser Zerrissenheit, die Gutes und Böses niederwirft, steht ein blindes Schicksal, eine eherne Gewalt gegenüber, um den ehrlosen Zustand in seiner Ohnmacht zu offenbaren und jammervoll zu zertrümmern, denn Heilung, Besserung und Trost ist unmöglich. Dieses zertrümmernde Schicksal sind aber die Römer.

Schlussbetrachtung über Griechenland.

XVI, 189. Lassen wir es gelten, dass überhaupt vom Vortrefflichen auszugehen ist, so hat für das höhere Studium die Literatur der Griechen vornehmlich (und dann die der Römer) die Grundlage zu seyn und zu bleiben. Die Vollendung und Herrlichkeit dieser Meisterwerke muss das geistige Bad seyn, die profane Taufe, welche der Seele den ersten und unverlierbaren Ton und Tinktur für Geschmack und Wissenschaft gebe. Und zu dieser Einweihung ist nicht eine allgemeine äussere Bekanntschaft mit den Alten hinreichend, sondern wir müssen uns ihnen in Kost und Wohnung geben, um ihre Kraft, ihre Vorstellungen, ihre Sitten, selbst, wenn man will, ihre Irrthümer und Vorurtheile einzusaugen, um in dieser Welt einheimisch zu werden — der schönsten, die gewesen ist. Wenn das erste Paradies das Paradies der Menschennatur war, so ist dies das zweite, das höhere, das Paradies des Menschengeistes, das in seiner schönen Natürlichkeit, Freiheit, Tiefe und Heiterkeit, wie die Braut aus ihrer Kammer hervortritt. Ich glaube nicht zu viel zu behaupten, wenn ich sage, dass, wer die Alten nicht gekannt hat, gelebt hat, ohne die Schönheit zu kennen.

Wie Anteus seine Kräfte durch die Berührung der mütterlichen Erde erneuerte, so hat jeder neue Aufschwung und Be-

kräftigung der Wissenschaft und Bildung sich aus der Rückkehr zum Alterthum ans Licht geboren.*)

*) Dies beweist die ganze spätere Geschichte der Cultur und wird immer so seyn. Keine Zeit kann die Alten als Ferment ihrer Bildung für Wissenschaft, Kunst und Leben entbehren. Auf diesem Gedanken beruhen auch unsere Gymnasien, die Pflanzstätten aller höheren Bildung. In dem dritten Theil dieses Werks, welcher von der Gymnasialpädagogik handelt, wird ausführlicher darüber gehandelt. Bei dem gegenwärtigen Standpunkt der Behandlung der Gymnasialfrage wird hoffentlich die ernste und gewichtige Art, wie Hegel sich über die Verbindung des Alterthums mit der modernen Zeit auf dem Gymnasium ausspricht, ein Gewicht in die Wagschaale legen. Und diese Frage ist ja keine particulare. Einerseits schicken ja alle gebildeten Eltern ihre Söhne auf die Gymnasien, andrerseits ist es ja eben so gewiss, dass die Gymnasien die Pflanzstätten aller höheren Bildung sind und dass mithin jeder gebildete Mann unserer Zeit sich für diese Frage auf das Lebhafteste wird interessiren müssen. Ein Beweis, dass die Pädagogik nicht eine beliebige Fachfrage ist, sondern eine allgemeine Frage für jeden Gebildeten. Werden nun diejenigen, welche das Studium der Griechen und Römer von der Jugend entfernen wollen, nicht anderen Sinnes werden, wenn sie die Auffassung Hegels von der antiken Welt mit Aufmerksamkeit gelesen haben?!

Halle, Druck von H. W. Schmidt.






JUL 27 '68
CANCELLED

